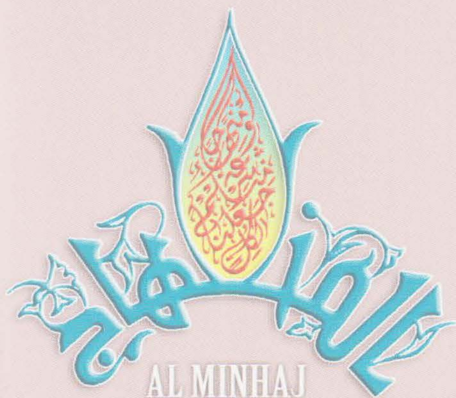



كتاب المنهاج

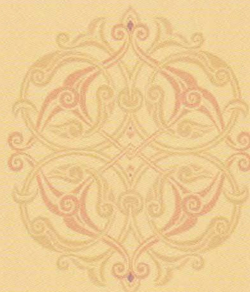



سلسلة بحوث ثقافية
تصدرها مجلة المنهاج

# سوسيولوجيا المعرفة

## جدلية العلاقة
## بين المجتمع والمعرفة الدينية



مجموعة
من الباحثين

# سوسيولوجيا المعرفة

## جدلية

## العلاقة بين المجتمع والمعرفة الدينية



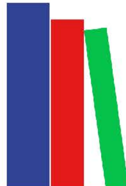

مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - حارة حريك - شارع السيد عباس الموسوي - بناية مركز الغدير
تلفاكس: ٥٥٨٢١٥ / ٠١ ــ ٥٥٢٢٦٢ / ٠١ خليوي: ٦٤٤٦٦٢ / ٠٣
ص.ب.: ٢٤/٥٠ - الرمز البريدي: ١٠١٧ - ٢٠١٠ - برج البراجنة
www.alqadir.org
www.alqadir.net

الطبعة ألاولى

١٤٣٢هـ - ٢٠١١م





# سوسيولوجيا المعرفة

## جدلية

## العلاقة بين المجتمع والمعرفة الدينية

مجموعة من الباحثين

مركز
الغدير
بيروت - لبنان



# مقدمة:

# علم اجتماع المعرفة
## تاريخ وإشكاليات

﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾[الأنعام: ١٠٨]

**تقديم: أذ. محمد تهامي دكير**

### □ علم اجتماع المعرفة: نبذة تاريخية

يُعرّف عالم الاجتماع الفرنسي جورج غورفيتش (١٨٩٤-١٩٦٧م) علم اجتماع المعرفة بأنه: «دراسة الترابطات التي يمكن قيامها بين الأنواع المختلفة للمعرفة من جهة، والأطر الاجتماعية من جهة ثانية»[١].

من خلال هذا التعريف، يظهر أن موضوع علم اجتماع المعرفة هو البحث عن حقيقة المعرفة البشرية ومدى علاقتها بالبيئة الاجتماعية التي تظهر فيها، أو دراسة العلائق القائمة بين العوامل الخارجية وأنماط الحياة الاجتماعية أو الثقافية، وأقسام المعرفة المتعددة..

وبذلك فحدود علم اجتماع المعرفة مُمتدّة وشاملة لجميع العلوم والمعارف، ومن بينها الدين والعقائد الدينية..

وحسب بيتر بيرك صاحب كتاب «التاريخ الاجتماعي للمعرفة» فإنّ علم اجتماع المعرفة تطور انطلاقاً من مشاريع فكرية مهمة لعدد من كبار المفكرين

---

(١) أنظر: مجموعة من التعاريف لعلم اجتماع المعرفة في دراسات هذا الكتاب.

في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية..

ففي فرنسا ساهمت كتابات عالم الاجتماع أوجست كونت ودوركايم ومارسيل موس، في نشوء علم اجتماع المعرفة وتطوره، عندما اهتمت بالبحث في التاريخ الاجتماعي للمعرفة، والأصول الاجتماعية للمقولات الأولية، في مكان وزمان معين.

وقد توصلت هذه الكتابات إلى اكتشاف نوع العلاقة بين هذه المقولات والاجتماع البشري لأنها مُوجهة إليه، ومن هنا قام تلامذة دوركايم بالبحث في العقليات الجمعية في الحضارات والعصور السابقة، مثل العصر الإغريقي والصيني.. ثم تبعهم عدد من المفكرين مثل مارك بلوتش (M. Bloch) ولوسيان فيبر (L. Feber) الذين تابعوا الاهتمام بدراسة العقليات الجمعية..

أما في ألمانيا، فقد كتب فيبر (سنة ١٩٠٤م) كتاباً عن «الأخلاق البروتستانتية» كشف فيه عن نسق القيم الدينية في سياقها الاجتماعي وآثارها على المستوى الاقتصادي، وقد اعتبرت نظريته في البيروقراطية من أهم الإسهامات الكلاسيكية في سوسيولوجيا المعرفة.

وقد أدى تطور البحوث والكتابات في هذا المجال على يد ماكس شيلر وكارل مانهايم إلى تأسيس فرع علم اجتماع المعرفة أواخر العشرينات من القرن الماضي. وقد أكد هذان العالمان على التوجيه الاجتماعي للأفكار، فالفرد ـ حسب مانهايم ـ عندما يُولد يجد نفسه محكوماً بظروف جاهزة وسابقة على وجوده، وبالتالي فهذه الظروف في سياقها الاجتماعي والتاريخي «تُحدد نمطية المعرفة لدى أفراد المجتمع...» كما ركز مانهايم على دراسة العلاقة بين المجتمع والعلم.

والقول بأنّ المجتمع هو مصدر المعرفة أو أساس الفكر، قال بها كارل

ماركس، قبل مانهايم، عندما تحدث عن وجود بنيتين تحتية (مجتمع، وسائل الإنتاج... إلخ) وبنية فوقية (أيديولوجيا وأفكار وقوانين) مؤكداً أنَّ الواقع الاجتماعي هو الذي يُحدد وعي الأفراد. وإلى جانب ماركس كان هناك عدد من الفلاسفة ومفكري القرن السابع عشر الميلادي، أشاروا في كتاباتهم إلى أفكار ونظريات أسست فعلاً لظهور علم اجتماع المعرفة مثل فرانسيس بكون الذي تحدث عن تأثر الذهن بالعوامل الطبيعية..

في الولايات المتحدة الأمريكية برز اسم ثورستين فبلن (Th. Vablen) الذي اهتم بدراسة العلاقة بين المعرفة الخاصة بجماعات معينة والمؤسسات التي تضم هذه الجماعات، وقد قدم فبلن مجموعة من الدراسات المهمة كشفت عن اهتمامه بسوسيولوجيا المعرفة، مثل دراسته عن: «دور العلم في الحضارة الحديثة» (سنة ١٩٠٦م)، ودراسة عن أسباب تفوق المفكرين والعلماء اليهود في أوروبا الحديثة (سنة ١٩١٩م).

وحسب بيتر بيرك فإنَّ علم الاجتماع عرف انتكاسة ومرحلة ركود كبيرة بعد التأسيس امتدت من أواخر الثلاثينيات إلى منتصف الستينيات، لكن في هذه الفترة ظهر كتاب مهم يمكن اعتباره إسهاماً حقيقياً في علم اجتماع المعرفة، ونقصد به كتاب المفكر زنانيكي «الدور الاجتماعي لإنسان المعرفة» (سنة ١٩٤٠م)، وجيرفيتش (سنة ١٩٦٦م) «الأطر الاجتماعية للمعرفة» بالإضافة إلى مساهمات مهمة لكل من ميرتون والأمريكي بيتر برجر والأسترالي توماس لوكمان، وبعض هذه المساهمات ـ كما يرى بيتر بيرك ـ يعود لها الفضل في تأسيس علم اجتماع العلم.

بعد الركود الذي عرفه ميدان سوسيولوجيا المعرفة، جاءت مساهمات كلود ليفي ستراوس وتوماس كوك وميتشل فوكو ـ وإن كانت من خارج

ميدان السوسيولوجيا ـ لتقدم مجموعة من النظريات المهمة حول العلاقة بين المعرفة والقوة...إلخ.

وهذه المساهمات غيّرت مفهوم علم اجتماع المعرفة واهتماماته حسب بيرك، الذي تحدث كذلك عن مجموعة من الفوارق بين مرحلتي تطور سوسيولوجيا المعرفة، فقد تحول التركيز من عمليات اكتساب المعرفة وانتقال المعرفة إلى التركيز على بنيتها، وشروط إنتاجها، وكذلك تجاوز التركيز على المعرفة الرسمية والمبدعين، ليشمل البحث المعارف غير الرسمية أو معرفة الحس المشترك والحياة اليومية[1].

وقد تعددت مدارس ومناهج علم اجتماع المعرفة، لكن يمكن الحديث عن وجهتي نظر فيما بخص العلاقة بين المجتمع والمعرفة، فماركس وأتباع المدرسة المادية التاريخية، ومعهم دوركايم يرون أن العوامل الاجتماعية والمادية تتحكم في وجود وماهية المعرفة، وبالتالي فالبنية التحتية (الاجتماعية) هي أصل المعرفة. أما ماكس شلر وماكس ويبر ومن تبعهما من علماء اجتماع المعرفة، فيرون أن تأثير العامل الاجتماعي لا يتجاوز «اختيار شكل وصورة المعرفة» وإن كان ويبر يعتقد أن النظام القيمي في المجتمع أو ما يُسميه بالعناصر الحضارية لها دور وتأثير على أصل المعرفة، بالإضافة إلى الاختلاف في مدى تأثير المجتمع في المعرفة، وأي نوع من المعرفة يتم التأثير عليها، حيث ذهب بعض علماء الاجتماع إلى أن التأثير يُمكن ملاحظته في المعرفة الأيديولوجية أكثر من المعرفة العلمية..

وهذا ما كشفت عنه بالتفصيل دراسات وبحوث هذا الكتاب، لذلك لن

---

(١) للمزيد عن تاريخ علم اجتماع المعرفة وكتاب بيتر بيرك، أنظر: موقع ويكيبيديا على الإنترنت مادة: علم اجتماع المعرفة.

نتحدث عنها بالتفصيل في هذه المقدمة ونترك للقارئ فرصة الاطلاع على ذلك فيما يلي من بحوث هذا الكتاب.

## □ المعرفة الدينية والواقع: جدلية التأثر والتأثير

بالنسبة لإشكالية العلاقة بين المجتمع (أو الواقع) والدين ومدى تأثير أو تأثر الدين بالظروف الاجتماعية، فإن الفكر والفقه الإسلاميين عرفا هذه الإشكالية، حيث تعرض لمناقشتها عدد من الفلاسفة والفقهاء والمؤرخين. وقبل أن نعرض لأقوال عدد منهم ـ قديماً وحديثاً ـ وموقف الإسلام والقرآن من المجتمع وعلاقة الوحي بالمجتمع والواقع. نُشير إلى أنّ علماء اجتماع المعرفة في الغرب قد تعرضوا لهذه الإشكالية وناقشوها وأبدوا آراء مختلفة فيها.

سنكتفي بذكر وجهة نظر واحد منهم كنموذج، ـ ونترك للقارئ المزيد من التوسع حول هذا الموضوع في دراسات هذا الكتاب ـ ونقصد به ماكس ويبر الذي تبلور رأيه السوسيولوجي في الدين من خلال أبحاثه عن علاقة الأخلاق البروتستانتية بروح الاقتصاد الرأسمالي.

كغيره من علماء الاجتماع، وجد ويبر صعوبة في تعريف الدين، كما رفض الرأي القائل بأن الدين مجرد انعكاس للظروف المادية والمصالح الاجتماعية، من جهة أخرى أقر بوجود مصادر خاصة للتعاليم الدينية..

وقد قسّم ماكس ويبر الدين إلى قسمين: الدين التقليدي والدين العقلاني.

كما قام بتحليل طبقات المجتمع المختلفة وموقف كل منها تجاه الدين، ليصل إلى تأكيد تأثير (نوع) العلاقات الاجتماعية على (نوع) الدين «بوصفه معرفة من حيث التقليدية أو العقلانية. كما أن الدين بوصفه نوعاً من المعرفة يظهر بين الطبقات بمستوى واحد وصورة متفقة...». أما بخصوص تأثير الدين

على الاقتصاد فقد أثبت ماكس ويبر دوراً للدين في بلورة السلوك الاقتصادي والتحول في العقلانية الأوروبية...

أما في الفكر الإسلامي الفقهي والفلسفي، فإنَّ إشكالية العلاقة بين المعرفة الدينية والواقع قد طرحت وتمت مناقشتها في مستويات متعددة ومن منطلقات مختلفة. وذلك لوجود نص (وحي) مُنزل ونصوص مقدسة (أحاديث نبوية) ومعارف ذات صلة مباشرة بالوحي الإلهي المفارق للواقع والمجتمع، من حيث الفهم البشري للنص أو اهتمام نصوص الوحي بالمجتمع. وكذلك تأثير الوحي على الواقع وتوجيهه. وهذا ما جعل إشكالية العلاقة بين الواقع والمعارف الدينية تأخذ بُعداً أكثر عمقاً وهذا واضح في كتب الفلسفة والكلام والفقه والأخلاق.

ومثال على ذلك الفارابي الفيلسوف الإسلامي المشهور، فقد تحدث عن تعدد صور المعرفة في (المدينة الفاضلة) حسب تعدد طبقات المجتمع، واختلاف في مستوى القدرة المعرفية لدى الناس المخاطبين. والرأي نفسه ـ تقريباً ـ قال به ابن رشد وخصوصاً قوله بتباين مستويات التصديق تبعاً لاختلاف الطبائع البشرية. وبالتالي، فحسب ابن رشد فإنَّ المعرفة الدينية تتأثر بعاملين هما قوة الإدراك والثقافة السائدة بين الناس.

أما المؤرخ ابن خلدون ـ والذي قدم نظريات هامة في علم اجتماع ـ فقد أشار في مقدمته إلى دور العوامل الجغرافية والاجتماعية والاقتصادية وتأثيرها في مستوى المعرفة الإنسانية وعلى مضمون ومصير العلوم. وقد ضرب ابن خلدون أمثلة على تأثير الجغرافيا في مستوى الإدراك واختيار نوع المعرفة الدينية عندما ميَّز بين مذاهب الحضر ومذاهب البدو، وهذا ما يُبرر ـ في نظره ـ اهتمام أهل الحجاز بالحديث والرواية بينما يطغى على أهل العراق الاهتمام بالقياس والعقل.

وكذلك ظهور العلوم والصناعات في المناطق الحضرية. أما بالنسبة للفقهاء وأهل الاستنباط والاجتهاد، فإن إشكالية العلاقة أو تأثير الواقع الاجتماعي بكل مكوناته على المعارف الدينية، فقد كانت حاضرة في كتاباتهم ومناقشاتهم، وخصوصاً عند مناقشة حجية العقل في الاستنباط والثابت والمتغير في الأحكام الشرعية، وتأثر المعرفة الفقهية بالزمان والمكان ومدخلية خلفيات الفقيه العُرفية والاجتماعية في استنباطه واجتهاداته ومواكبة الشريعة للزمان. والمصادر الاجتماعية للمعرفة الفقهية، مثل العرف وسيرة العقلاء وأهل الخبرة...إلخ.

وقد تباينت مواقف علماء الشريعة والفقهاء من هذه المواضيع. سنستعرض بعضها ونترك تفصيل القول فيها لدراسات هذا الكتاب..

لقد وقع الاختلاف بين الفقهاء حول حجية العقل، فمنهم من رفضه مطلقاً ورفض أي تدخل له في التشريع وتشبث بنصوص الوحي والسنة النبوية والأخبار المنقولة، فيما اعترف آخرون بهذه الحجية خصوصاً في أصول الاعتقادات (إثبات الخالق والمبدأ والتوحيد والنبوة) واعتبروا أن نفي الاعتبار والحجية عن العقل في أصول الدين إنما هو بمثابة إسقاط لاعتبار الدين، لأن هذه الأصول لا تثبت إلا بالعقل. أما في مجال استنباط الأحكام، فهناك إجماع على مدخلية للعقل في هذا الاستنباط مع تفاوت بين المجتهدين في حجية العقل في هذا الاستنباط، باستثناء الأخباريين وأهل الظاهر الذين لا يعترفون بالعقل ويقدمون الأخبار عليه، انطلاقاً من بعض النصوص الحديثية التي تُحرِّم الرأي في الدين. لكن عدداً من علماء هذا الاتجاه يُقرون بالبراهين والأحكام العقلية ويعتمدونها حُجة في رد أو قبول معاني ومُتون الأخبار والروايات.

كذلك اعترف أرباب الاجتهاد بمجموعة من المصادر الاجتماعية للمعرفة الفقهية كالعرف وسيرة العقلاء وأهل الخبرة، ومدخلية تغير الأزمان في فهم أو

تعطيل العمل ببعض الأحكام وكذلك مدخلية المصلحة الاجتماعية في توجيه بعض الأحكام.

ومن خلال كلمات عدد من الفقهاء والمجتهدين نلاحظ مدى تأثير الواقع والظروف الاجتماعية في المعرفة الدينية وكذلك تأثير هذه المعرفة في الواقع وتوجيهه، بحيث نستطيع أن نقول بأن هناك جدلية تأثير وتأثر بين الواقع والمعرفة الدينية، لكن دون أن يُؤثر ذلك في خصوصية المعرفة الدينية وأصلها المفارق والمتعالي على الواقع من حيث أصل نزولها الإلهي والسماوي.

فالمفسر الكبير العلامة الطباطبائي، يرى أنَّ الصورة في المعرفة الوحيانية تتأثر ببعض الظروف الاجتماعية والإنسانية المحيطة، نحو: الظروف الزمانية، الإنسان والمصالح، وتعدد الشرائع يرجع إلى هذا السبب، ولكن مضمون المعرفة الوحيانية ـ وتبعاً له مضمون الشرائع ـ لا يقبل التغيير لأن هذه المعرفة حضورية وكسبها يكون من الله مباشرة أو غير مباشرة.. وهذه المعرفة معصومة عن الخطأ ومنزهة عن التغير والتبدل، لكن أصل نزول الوحي واقع تحت تأثير الأسباب الإنسانية، وذلك لأجل إيصال المعرفة القرآنية إلى حدِّ فهم الإنسان... وكذلك النزول التدريجي للقرآن متأثر أيضاً بالأسباب الإنسانية والاجتماعية لأنَّ هذه المعرفة الوحيانية، إنما أُنزلت لهداية المجتمع.

الشهيد مرتضى مطهري كذلك تحدث عن هذه الإشكالية، وخصوصاً الثابت والمتغير في الإسلام، فهو ممَّن يقول بأصالة الفرد والمجتمع معاً ودورهما المؤثر في إنتاج المعرفة، لكن المعرفة ليست نتاجاً للمجتمع وحده بل هناك عوامل متعددة «تدخل على خط الوعي والمعرفة، فالعقل والفطرة من جملة العوامل المؤثرة في تأسيس الوعي البشري..» وبالتالي فالمجتمع بالنسبة للشهيد مطهري يُؤثر في فكر الفرد، ولكن ليس وحده المتحكم في صناعة وإنتاج

المعرفة، لكن هذا التأثير لا يجب أن يتحول إلى الجبر الاجتماعي..

أما الشهيد الصدر، فقد أقر بوجود مستوى من المعرفة يخضع للمجتمع في الفهم، والذي قد يشمل بنحو ما مجالات واسعة من المعرفة لا سيما تلك المعارف التي ترتبط بالنص حتى في الدائرة الفقهية..

لذلك يرى الشهيد الصدر أنّ الفهم الحقيقي للفقه واستنباط الأحكام الشرعية، إنما يتحقق متى سلكنا في طريق الاجتهاد أسلوب الفهم والتفسير الاجتماعي للنص.. لأن الظروف الاجتماعية تساعد الفقيه على توسيع دائرة الفهم أو تضييقه أو توجيهه.. وبالتالي فخلاصة الفكرة هي أننا إذا فهمنا النص فهماً اجتماعياً فسوف نكون أقرب إلى واقع الحدود المحتملة لتلك الأحكام.. وهذه وجهة نظر مهمة في علاقة الاجتماع الإنساني بالمعرفة الدينية، تحتاج إلى نقاش وبلورة.

**□ هذا الكتاب:**

لقد حاولنا في هذه المقدمة أن نقدم إطلالة سريعة على محتوى دراسات وبحوث هذا الكتاب وهو العدد (١٨) من كتاب المنهاج..

إطلالة سريعة تحدثنا فيها عن تعريف علم اجتماع المعرفة وتاريخ ظهوره وتطوره والإشكالية التي يُعالجها، وكبار المفكرين والفلاسفة الذين ساهموا في تطور هذا العلم ببحوثهم وكتاباتهم ووجهات نظرهم في علاقة المعرفة بالمجتمع وبالأزمنة والأمكنة المتعددة والمختلفة.. مع التركيز على علاقة المعرفة الدينية/ الإسلامية بالظروف الاجتماعية، حيث عرضنا باختصار نماذج لمعالجة الفكر الإسلامي لهذه الإشكالية من خلال آراء عدد من العلماء والفلاسفة والفقهاء، القدماء والمحدثين..

هذه القضايا والإشكاليات، ناقشتها وعالجتها دراسات هذا الكتاب بالتفصيل، وقد قسمناها إلى فصلين:

الفصل الأول خصصناه للدراسات والبحوث التي تحدثت عن نظريات علم اجتماع المعرفة في الفكرين الإسلامي والغربي الحديث والمعاصر. أما الفصل الثاني فعالجت دراساته إشكالية العلاقة والتأثير والتأثر بين الواقع والمجتمع والمعرفة الدينية أو الوحيانية، والمصادر الاجتماعية للفقه والشريعة الدينية، وموقف الإسلام والقرآن من المجتمع، ومدى تدخل العقل والظروف الزمكانية في إنتاج أو توجيه المعارف الدينية..

الفصل الأول :

# نظريات علم المعرفة والسوسيولوجيا في الفكر الإسلامي والغربي الحديث والمعاصر

# مباني علم المعرفة عند العرفاء

## السيد حيدر الآملي أنموذجا

السيد يحيي اليثربي

### تنبيه

طُرحت نظريّات وآراء للعرفاء حول مباحث علم المعرفة، وتوزّعت في المصادر والكتب العرفانيّة المختَلِفَة، ولو أنّها لم تحمل العنوان ذاته. وفي هذه المقالة سنُعالج نظريّات ورؤى عارفٍ آخر هو السيِّد حيدر الآملي. وفي سياق هذا الهدف، نعمل على تقديم تعريف مجمل حول شخصيّة السيّد حيدر الآملي العلميَّة، واستخلاص آرائه وتبويبها وعرضها.

بهاء الدّين حيدر بن علي الحسينيّ (٧٢٠ - ٧٨٧ هـ)[1] من كِبَار العرفاء والمتصوّفة الإسلاميِّين الشيعة. ومن أبرز الشخصيّات التي قامت

---

١ - من الواضح أنّ هذا من قبيل أقوال (باربور) ومفكِّرين باحثين آخرين، بحيث يتكرَّر في عدّة مواضع عدم انسجامها مع أصول الإلهيّات التوحيدية. ولو أنّ الأرضيّة لهكذا استنتاج، في اللاهوت المسيحي إلى حد ما أكثر تهيئاً، لكن ينبغي الالتفات إلى أنّ بعض علماء اللاهوت المسيحي ـ الذين في مجال (العلم والإلهيّات) أيضاً هم من أصحاب الرأي والدليل ـ يرون أنّ هذا الاستنتاج لا يمكن القبول به وقابل للخدش. وعلى سبيل المثال يصرّح (جان بوكينك هورن) في أحد كتبه إنّ هذا النوع من المواقف لا ينسجم مع مباني الاعتقاد بالخلق. راجع:

Polkinghone, John Science and creation: the search for understanding. London: 889 SPCK.1: (المترجم)

بتفسير آراء ابن عربي. وهو لم يقتصر فقط على شرح آراء ابن عربي العرفانيَّة، بل تصدَّى بنفسه في بعض المواطن لتأسيس أصول ومبادئ وتحديد الموقف من بعض المسائل الجديدة. من جملة مؤلَّفاته الشهيرة يُمكن ذكر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، نقد النقود في معرفة الوجود، المحيط الأعظم، ونصّ النصوص في شرح الفصوص وعشرات الكتب ورسائل مهمّة أُخرى.

وهنا نأتي على خلاصة لآرائه وأقواله، من مؤلَّفه نصّ النصوص، قسم المقدّمات، فيما يتعلَّق بمباني ومسائل علم المعرفة عند العرفاء. ولقد خصَّص السيّد حيدر الآملي الركن الثالث من القسم الثالث من مقدَّمة شرحه للفصوص لمبحث العلم. وتعرّض فيه لبحث خاص حول معارف العرفاء ومباني علم المعرفة عندهم. فقد كان يسعى للمقارنة بين معارف الصوفيَّة بلحاظ مبانيها، مجالاتها، أهدافها، ماهيتها... وبين علوم المتكلّمين والفلاسفة. وقد أمكنه من تبيين بعض القضايا بشكل واضح.

انطلاقاً من أنَّ قسماً من تلك المباحث مرتبط بمسائل علم المعرفة، عملنا على انتقاء ما هو مناسب من أقواله وكلماته التي جاءت في القسم الثالث من منتخب الفصوص، ومن أقوال العرفاء حول علم المعرفة، ثمَّ قمنا بالجمع بينها والاستنتاج منها.

## ١- تعريف المعرفة العرفانيَّة

إنَّ تعريف هكذا نوع من المعرفة هو عمل صعب في الأساس؛ لأنَّ البعض يراه أمرا بديهيّاً ووجدانيّاً، فيما يراه البعض الآخر كسبيًّا أو ضروريّاً. وبالرغم من عدم إمكانيَّة تعريف مطلق المعرفة، لكن يمكن

القول: «المعرفة عند أهل التصوّف، عبارة عمّا يُكشف لهم من الله خاصّة، بطريق الوحي أو الإلهام أو الكشف»[1].

وينقل السيد الآملي عن بعض المشايخ:

«المعرفة أخصّ من العلم، لأنّها تُطلق على معنيين، كلّ منهما نوع من العلم. أحدهما العلم بأمر باطن يُستدلّ عليه بأمر ظاهر، كما إذا توسّمت شخصاً، فعلمت باطن أمره بعلامةٍ ظاهرةٍ منه. ومن ذلك ما خوطب به رسول الثقلين صلى الله عليه وآله في قوله تعالى: ﴿فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ (محمد، ٣٠). وثانيهما العلم بمشهور سبَق به عهدٌ، كما إذا رأيت شخصاً رأيته قبل ذلك بمدّة، فعلمت أنّه ذاك المعهود، فقلت: عرفته بعد كذا سنة عهدته. فالمعروف على الوجه الأوّل، غائب، والمعروف على الوجه الثاني، شاهد. وهل التفاوت البعيد بين عارفٍ وعارفٍ، إلا لبُعد التفاوت بين المعرفتين؟ فمن العارفين من ليس له طريق الى معرفة الله تعالى إلا الاستدلال بفعله على صفته، وبصفته على اسمه، وباسمه على ذاته: ﴿أُوْلَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾ (فصّلت، ٤٤) ومنهم من تحمله العناية الأزليّة، فتصعد به إلى حريم الشهود، فيشهد المعروف ـ تعالى جدّه ـ بعد المشاهدة السابقة، في معهد «أَلَسْتُ؟» ويعرف به ذاته وأسماءه وصفاته، عكس ما يعرفه العارف الأوّل. وبين العارفين بونٌ بعيد، إذ الأوّل، لغيْبَة معروفه، هو كنائم يرى خيالا غير مطابق للواقع، والثاني، لشهود معروفه، هو كمتيقّظٍ يرى مشهودا حقيقيا مطابقا له»[2].

---

١ - الآملي، السيّد حيدر: نصّ النصوص، في شرح فصوص الحكم، القسم الثالث، الركن الثالث، الفصل الأول.

٢ - آملي، السيد حيدر، ن.م ص ٤٧٤.

وبعد أن ينقل الآملي هذه العبارات وعبارات أخرى عن الغزالي يقول:

«والمراد أنّ المعرفة عندهم غير العلم، وهي أعظم منه بالنسبة إلى واجب الوجود وغيره. فإنّ العلم لا يخلو من وجهين: إمّا أن يكون بالواجب وما يتعلّق به، وإمّا بالممكن وما يتعلّق به، لأنّه ليس في الخارج غيرهما بالاتّفاق. والكلام في الموجودات الخارجيَّة دون المعدومات الذهنيَّة. فالعلم بالواجب، بغير هذا الوجه، مستحيل غير ممكن. فلم يبق إلا (أن يكون العلم بالواجب) بهذا الوجه، أي بالكشف والمشاهدة.

وإن حقّق (في الأمر)، عرف أنّ العلم بالممكن بغير هذا الوجه أيضاً غير ممكن، بل هو مستحيل، فإنّ حقيقة الممكن، كما سبق، ليس إلا هو تعالى وحقيقته لا تُعرَف إلا بهذا الوجه. فرجَع الكل إلى الكشف والمشاهدة. وهذا هو المطلوب»[(١)].

وجاء في موضع آخر:

«والحاصل من ذلك وغيره (هو) أنّ العلم أعمّ من المعرفة والمعرفة أخصّ من العلم. ويُطلق على كليهما العلم. والعلم هو الكشف الإحاطيّ، التمييزي، الإنفعاليّ بالنسبة إلينا، وهو الكشف التامّ، الحقيقيّ، الذاتيّ، الفعليّ بالنسبة إلى الواجب، كما تقدَّم ذكرهما»[(٢)].

ومن ثمَّ وبعد بحث موجز حول تعريفات العلم، يقول:

«والحاصل المنقّح من كلامهم عند التحقيق هو أنّ العلم عبارة عن

---

١ - ن.م، ص ٤٧٥.

٢ - ن.م، ص ٤٧٦.

الكشف التامّ عن وجه المعلوم المخصوص بذلك العلم. وهذا موافقٌ لقول العارف بالله، كما عرّفه بوجوه متعدِّدة»[1].

## ٢- موضوع المعرفة العرفانيّة

بعد أن يبيِّن السيّد حيدر الآملي موضوع العلوم العقليَّة الحِكَميَّة، علم الكلام، وسائر العلوم من قبيل الرياضيَّات، الطبيعيَّات والمنطق، يبيِّن موضوع المعرفة العرفانيَّة على النحو التالي:

«وأمّا العلوم الحقيقيَّة فصاحبها الذي هو المتصوّف، عنده موضوع علم التصوّف (هو) معرفة ذات الحقّ تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله، وما يتعلّق بذلك من المعارف»[2].

وبعد أن يتعرّض لشرح مختصر حول موضوع العلوم الحِكَميَّة، يقوم بإرجاع علم الكلام والعرفان إلى حقيقةٍ واحدة. ويَعتبر السيّد الآملي أنَّ الاختلاف الأساس بينهما يرجع إلى المنهج المتَّبع، وليس إلى تعريف الموضوع[3]. ثمَّ تحدَّث عن هذه الأساليب المختَلِفَة بما يلي:

«لأنّ الحكيم يبنى معارفه ومطالبه على براهين عقليَّة ومقدّمات قياسيَّة وترتيبات منطقيَّة، لتحصيل النتيجة الصحيحة، ومن لم يحصل ذلك بذلك (من الحكماء)، يبق محروماً محجوباً معارِضاً لغيره، مخاصماً لأهله. والمتكلِّم يبني أيضاً معارفه ومقاصده على الدلائل العقليَّة والشواهد النقليَّة، لتحصيل العقائد الصحيحة والقواعد اليقينيَّة، ومن لم

---

١ - ن.م، ص ٤٧٧.

٢ - ن.م، ص ٤٧٩.

٣ - ن.م، ص ٤٧٩.

يحصل ذلك بذلك (من المتكلِّمين) يبق محجوباً عن المقصود، ممنوعاً من المطلوب، مجادلاً لغيره، معارضاً لأهله. والمتصوّف يبنى معارفه ومطالبه على الكشف والشهود والوجدان والعرفان، الحاصلة له من الله تعالى بالفيض والتجلّى والإلقاء والقذف المعبّر عنها تارة بالوحي، وتارة بالإلهام، وتارة بالكشف، على أنواع طبقاتها وأصناف درجاتها. فيحصل له (أيّ للمتصوّف) بذلك مقصوده، و يصل إلى مطلوبه. فلا يُعارِض حينئذٍ أحداً ولا يُخالِف أحداً، لأنّه يَعرف أنّ الكلّ طالبون له ـ أي للحقّ تعالى ـ وإنّ ضلّوا، متوجِّهون إليه وان اختلّوا، والطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق.

ومع ذلك استدلالنا على ضلالهم وانحرافهم عن الطريق المستقيم، وعلى اختلالهم في الدِّين القويم، ليس إلا بقولهم، لأنّهم بأنفسهم أقرّوا بجهلهم وأظهروا عجزهم. أمّا الحكماء، فلأنّ أعلمهم وأعظمهم الذي هو الرئيس ابن سينا، قد أقرّ في أكثر كتبه بجهله وعجزه عن تحقيق شيء من الأشياء، ممكناً كان أو واجباً، بسيطاً كان أو مركّباً، كقوله في بعض تصانيفه: «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر. فإنّا لسنا نعرف من الأشياء إلا خواصّها ولوازمها والأعراض اللازمة لها، و لا نعرف الفصول المقوّمة لكلّ واحد منها، الدالّة على حقيقته، بل نعرف أنّها أشياء لها خواصّ وعوارض ولوازم. فلا نعرف حقيقة الأوّل ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار ولا الهواء ولا الماء ولا الأرض. ولا نعرف حقيقة الأعراض ولا السواد ولا البياض». وكقوله بعبارةٍ أخرى: «نحن لا نعرف حقيقة الأوّل ـ تعالى وتقدّس ـ إنّما نعرف منه أنّه يجب له الوجود أو ما يجب له الوجود، وهذا لازم من لوازمه، لا حقيقته. ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم

أُخَر، كالوحدانيَّة وسائر الصفات. وحقيقته إن كان يُمكن إدراكها، هي الموجود بذاته، أي (أنّه هو) الذي له الوجود بذاته. ولكن معنى قولنا: «الذي له الوجود بذاته» إشارة إلى شيء لا نعرف حقيقته، وليس حقيقته نفس الوجود ولا ماهيَّة من الماهيَّات، فإنّ الماهيَّات يكون لها الوجود خارجاً عن حقائقها، وهو في ذاته علَّة الوجود.

وله (أي لابن سينا) في ذلك قاعدةٌ أُخرى كليّة، وهي قوله: «الاطِّلاع على حقائق الأشياء ليس في قدرة الإنسان، لأنّ الأشياء إمّا بسائط أو مركّبات، فالبسائط لا يُمكن معرفتها، فإنّ معرفة الشيء على الحقيقة تكون بالجنس والفصل، والبسائط لا جنس لها ولا فصل، فلا يمكن معرفتها، لأنّه لو كان لها جنس أو فصل لم تكن بسائط، وقد ثبت بساطتها.

والمركّبات كذلك، فإنّ معرفة المركّب موقوفة على معرفة أجزائه، وأجزاؤه بسيطة، فلا يُمكن معرفتها أيضاً. فلا يتمكن الإنسان أن يعرف شيئاً أصلاً حقيقة، بل (يعرفه) باللوازم و العوارض»[1].

وبعد نقده لنظرية ابن سينا بشأن قِدَم العالم وعلم الواجب بالجزئيَّات، يقول:

«والحكماء على قسمين: فلسفيّ وإشراقيّ، يكفي للفلسفيّ ما يقول فيه الإشراقيّ»[2].

ومن ثمَّ عَمِلَ على نقد أهل الكلام وعلماء الظاهر، وجعل من عقائد

---

١ - ن.م، ص ٤٨٠ – ٤٨١.

٢ - ن.م، ص ٤٨١.

الإمام فخر الرازيّ محوراً للنقد وتسجيل ما يراه من ملاحظات واختياره له لكونه أعلم وأبرز شخصيَّة في هذا المجال، التي جاءت في مورد زيادة وجود الواجب على ماهيَّته، وأيضاً عقيدته وعقيدة الأشاعرة في مورد زيادة صفات الواجب على ذاته، فيقول:

«والغرض أنّ كلام هؤلاء إذا كان، في معرفة وجود الحق ومعرفة صفاته، هذا، ففي معرفة أشياء أُخرى كيف يكون؟ وقد تقرَّر أنّ من عَرِفَ الحقّ عَرِفَ الأشياء كلّها، ومن جهل الحقّ جهل الأشياء كلّها»[1].

ومن خلال نقده لنظريَّات المتكلِّمين وما يقتضي أسلوبهم بعدم إمكانيَّة تحصيل المعرفة، يقول:

«فإنّ المتكلِّمين كالحكماء على قسمين: أشعريٌّ ومعتزليٌّ، يكفي للأشعريِّ ما يقول فيه المعتزليّ، وللمعتزليِّ ما يقول فيه الأشعريّ، فضلا عمّا يقوله فيهما الحكيم والصوفي. وقد نقل عن فخر الدين الرازي أنّه كان ذات ليلة قاعداً يبكي، فسأله بعض تلامذته عن سبب البكاء. فقال: أبكي على مسألة كنت عليها منذ ثلاثين سنة، فلاح لي الآن أنّها غير صحيحة. فقال تلميذه: يا شيخ! لم لا يجوز أن تكون، بعد ثلاثين سنة أُخرى، يلوح لك أنّ هذه المسألة أيضاً غير صحيحة؟ ولم لا يجوز أن تكون جميع معلوماتك على هذا الوجه، أعني يلوح لك بالكشف الصحيح التامّ أنّ جميع معلوماتك كذلك؟

وقد كتب له الشيخ الأعظم محيى الدين بن العربي كتاباً مطولاً، إرشاداً له إلى طريق المحقِّقين من أهل الله، في لباس النصيحة والشفقة

---

١ - ن.م، ص ٤٨٤ – ٤٨٥.

والاستهزاء، بمعلوماته ومعارفه، ومنعه من المعقولات الغير المفيدة في الآخرة، والبرهانيّات الغير الموصلة إلى حضرة العزّة، وتحريضاً له على الأخذ من الله بطريق الكشف والشهود على قاعدة الصوفيَّة، والأكل من الإنعامات الإلهيّة وعطاياه، لا من كسب اليد كالصنَّاع والمحترفة وأمثالهم، وغير ذلك من الكلمـات المبنيَّة على جهله»[1].

فيما بعد تناول أبياتاً شعريَّة منقولة عن فخر الرازيّ يَظهر من مضمونها إقراره بالعجز عن إحراز المعرفة الحقيقيَّة. ثمَّ يدعم نظريَّته بنقل أقوال عن ابن عربي، فطريق اليقين مقفلٌ إلا لأهل الكشف والشهود. وفيما يَلي ينقل عن الإمام عليعليه السلام أقوالاً في هذا المجال: «أيُّها الناس وأرباب العقول! كائناً من كان، أحمركم وأسودكم، قاصيكم ودانيكم...إنَّما مَثَلكم كمثل حمارٍ معصوب العين، مشدودٍ في طاحونة، يدأب ليله ونهاره فيما نفعه قليل، وعناؤه طويل. ومع هذا يَعتقد أنَّه قد قطع المراحل، وبلغ المنازل حتَّى إذا كشفت عيناه وقد أصبح فرأى أنَّه من مكانه لم يبرح».

وأيضاً:

«الشريعة نهر، والحقيقة بحر. فالعلماء الفقهاء على النهر يطوفون، والحكماء الأذكياء في البحر على الدر يغوصون. والعارفون الواصلون على سفن النجاة يسيرون»[2].

وبعد هذه المقدِّمات يعمل السيِّد الآملي على تقديم تعريفٍ كلي

---

١ - ن.م، ص ٤٨٦.

٢ - ن.م، ص ٤٨٦.

حول موضوع العلوم ومسائلها ومبادئها. وينقل عن صدر الدِّين القونويّ ما يلي:

«العلم الإلهي (يعني العرفان) له الإحاطة بكلّ علم، إحاطة متعلّقه ـ وهو الحقّ ـ بكلٍّ شيء. وله ـ أيّ وللعلم الإلهيّ ـ موضوع ومبادئ ومسائل. وموضوع كلٍّ علم ومباديه ومسائله فروع موضوع العلم الإلهيّ وفروع مباديه وفروع مسائله. وموضوعه الخصيص به وجود الحقّ تعالى. ومباديه أمّهات الحقائق اللازمة وجود الحق، وتسمّى أسماء الذات، فمنها (أي من أمّهات الحقائق) ما تعيّن حكمه في العالم وبه تعلم، إمّا من خلف حجاب الأثر، وهو حظٌّ العارفين من الأبرار، وإمّا أن تدرك كشفاً وشهودا بدون واسطة ولا حجاب، وهو وصف المقرّبين والكمّل.

والقسم الآخر، من الأسماء الذاتيّة، ما لم يتعيّن له حكم في العالم، وهو الذي استأثر الحقٌّ به في غيبه، كما أشار إليهﷺ بقوله في دعائه «أو استأثرت به في علم غيبك» الحديث. وتلى هذه الأسماء ـ أعني أسماء الذّات ـ أسماء الصفات التابعة، ثمّ أسماء الأفعال والنسب والإضافات، التي بين أسماء الذّات وأسماء الصِّفات وبين أسماء الصِّفات وأسماء الأفعال. والمسائل هنا عبارة عمّا يتّضح بأمّهات الأسماء التي هي المبادي، من حقائق متعلّقاتها والمراتب والمواطن، ونسبة تفاصيل أحكام كلّ قسم منها ومحلّه، وما يتعيّن بها و بآثارها من النعوت والأوصاف والأسماء الفرعيّة وغير ذلك. ومرجع كلّ ذلك إلى أمرين، وهما معرفة ارتباط العالم بالحقّ، والحقّ بالعالم، وما يمكن معرفته من المجموع وما يتعذّر»[1].

١ - ن.م، ص ٤٨٨ - ٤٨٩.

## ٣ - طريقة ورود العرفان

يقول السيد حيدر الآملي بشأن طريقة الدخول إلى عالم العرفان:

«وهذه المبادي ـ أعني مبادي العلم الإلهيّ ـ والمسائل، أيضاً يأخذها من لا يعرفها مسلّمة من العارف المتحقِّق بها، إلى أن يتبيّن له وجه الحقّ والصواب فيها فيما بعد، إمّا بدليل معقول، أن تأتّى ذلك للعارف المخبر واقتضاه حكم حاله ووقته ومقامه الذي أقيم (ذلك العارف) فيه، وإمّا أن يتحقَّق السامع صحّة ذلك، ويلوح له وجه الحقّ فيه بأمر يجده في نفسه من الحقّ، لا يفتقر فيه إلى سبب خارجي كالأقيسة والمقدّمات ونحوهما»[1].

## ٤ - ميزان ومنطق المعرفة العرفانيَّة

يقول السيِّد حيدر الآملي في هذا المجال:

«ولكلٍّ علم أيضاً معيار به يُعرف صحيح ما يختصّ بذلك العلم من سقيمه، وخطأه من صوابه، كالنحو في علم العبارة، والعروض في معرفة أوزان الشعر وبحوره، والمنطق في العلم النظريّ، والموسيقى في معرفة النغم، هذا إلى غير ذلك ممَّا لا حاجة إلى التمثيل به.

ولمَّا كان شرف كلّ علم إنَّما هو بحسب شرف معلومه ومتعلّقة، كان العلم الإلهيّ أشرفها لشرف متعلَّقة وهو الحقّ، وكانت الحاجة إلى معرفة موازينه وتحصيل ضوابط أصوله وقوانينه أمسّ. وإنّه وإن قيل فيه أنّه لا يدخل تحت حكم ميزان، فذلك لكونه أوسع وأعظم من أن ينضبط

---

١ - ن.م، ص ٤٨٩.

بقانون مقنّن، أو ينحصر في ميزان معيّن، لا لأنّه لا ميزان له، بل قد صحّ عند الكمّل ذوى التحقيق من أهل الله أنّ له بحسب كلّ مرتبة واسم من الأسماء الإلهيّة ومقام وموطن وحال ووقت- نعم!- وشخص، ميزاناً يناسب المرتبة والاسم وما عددنا، وبه يحصل التمييز بين أنواع الفتح والعلوم الشهوديّة واللدنيّة والإلقاءات والواردات والتجلّيات، الحاصلة لأهل المراتب السنيّة والأحوال والمقامات، وبه يتمكّن الإنسان من التفرقة بين الإلقاء الصحيح الإلهيّ والملكيّ، وبين الإلقاء الشيطانيّ ونحوه ممّا لا ينبغي الوثوق به». هذا آخر كلام الشيخ المذكور في هذا الباب، من بيان الموضوع والمبادي والمسائل.

وأمّا الميزان الإلهيّ، فقد ورد في اصطلاحهم تعريفه بأوضح من ذلك (المنقول عن صدر الدّين القونوي). وهو قولهم: «الميزان ما به يتوصّل الإنسان إلى معرفة الآراء الصائبة والأقوال السديدة والأفعال الجميلة، وتميّزها عن بعضها. وهو العدالة (التي) هي ظلّ الوحدة الحقيقيّة، المشتملة على علم الشريعة والطريقة والحقيقة، لأنّها لم يتحقّق بها صاحبها إلا عند تحقّقه بمقام أحديّة الجمع والفرق. فإنّ ميزان أهل الظاهر الشرع، وميزان أهل الباطن هو العقل المنوّر بنور القدس. وميزان الخصوص هو علم الطريقة، وميزان خاصّته هو العدل الإلهي الذي لا يتحقّق به إلا الإنسان الكامل.

ومن هذا قالوا في تعريف الشيخ أيضاً: «الشيخ هو الإنسان الكامل في علوم الشريعة والطريقة والحقيقة، البالغ إلى حدّ التكميل فيها، لعلمه بآفات النفوس وأمراضها وأدوائها ومعرفته بدوائها وقدرته على شفائها، والقيام بهدايتها إن استعدّت ووفقت لاهتدائها، لأنّ (الإنسان) الكامل لا

يكون كاملا في الحقيقة إلا إذا كان كذلك، أعني جامعاً للشريعة والطريقة والحقيقة، بحكم الميزان الإلهيّ والقانونَ الكلّيّ»[1].

## ٥ - العلوم والمعارف الإرثيَّة الصوفيَّة

يقول السيِّد حيدر الآملي:

«اعلم أنّ علوم أهل الله وخاصّته هي منقسمة إلى وحي وإلهام وكشف. وكلّ واحدٍ من هذه الأقسام ينقسم إلى خاصّ وعامّ، لأنّ الوحي خاصّ بالأنبياء والرسل، عامّ بالنسبة إلى غيرهم، من السماء والنحل وغيرهما من الموجودات. والإلهام خاصّ بالأولياء والأوصياء، عامّ بالنسبة إلى غيرهم، من المشايخ والعارفين. والكشف خاصّ بأهل السلوك من أهل الله، عامّ بالنسبة إلى غيرهم من الناس، حقّا كان (ذلك) أو باطلا: حقّا بالنسبة إلى أهل الله والعارفين، باطلاً بالنسبة إلى السَحرة والكهنة وأمثالهم»[2].

ويتابع:

«اعلم أنّ علوم أهل التصوّف المعبّر عنهم بأهل الله وخاصّته، عبارة عن العلوم الحاصلة لهم من الله تعالى بالكشف، المعنويّ والإرث الحقيقيّ، من دون الكسب والاستفادة من الغير»[3].

ومن ثمَّ يقسِّم هذه المعارف الإرثيَّة إلى قسمين: العلوم التي تحصل للعرفاء من الله تعالى بغير واسطة. والتي تحصل لهم من خلال الواسطة

---

١ - ن.م، ص ٤٨٩ - ٤٩٠.

٢ - ن.م، ص ٤٩١.

٣ - ن.م.

من قبيل العقل الكليّ، النفس الكليّة، آدم الحقيقي. ومن هنا يسمّونها (أي العلوم الصوفيَّة) بالعلوم الإرثيَّة. لأنَّها تصل إليهم من أبيهم المعنويّ (آدم) وأمّهم المعنويَّة (حواء)، أي العقل والنفس الكليَّة بالإرث المعنويّ الحقيقي. وليس مقصود الرسول الأكرمﷺ من العلماء ورثة الأنبياء إلا هذا. وفي مثل هؤلاء ورد في الكتاب العزيز «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم».

ويقول النبيّ عيسى عليه السلام أيضاً:

«يا بني إسرائيل! لا تقولوا: العلم في السماء، كلٌّ من يصعد إليه يأتي به، ولا في تخوم الأرض، كلّ من ينزل إليه يأتي به، ولا من وراء البحار (كلّ) من يعبِّره يأتي به. العلم مجبولٌ في قلوبكم، مركوزٌ في نفوسكم. تأدَّبوا بين يدي الله بآداب الروحانيِّين، وتخلّقوا بأخلاق الصدِّيقين، يَظهر لكم العلم حتَّى يغطيِّكم»[١].

وكذلك أشار نبيّناﷺ إلى هذه المعارف بقوله:

«من أخلص للَّه تعالى أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه إلى لسانه»[٢].

ثمَّ يبيِّن انحصار العلم الإرثيّ بالعرفاء بتوجيهٍ آخر فيقول:

«الإرث لا يخلو من وجهين: إمّا أن يكون صوَرياً وإمّا أن يكون معنوياً، وعلى كلا التقديرين، ليس لعلماء الظاهر فيهما حظٌّ ولا نصيب أصلا. أمّا (الإرث) الصوَري، فليس لهم دخل فيه، لأنّه إمّا أن يكون من

---

١ - نص النصوص، ص ٤٩٣- ٤٩٤.

٢ - ن.م.

الله أو من النبيّ، فإن كان من الله، فليس له تعالى إرث صورَي، وإن (كان الإرث الصورَي) من النبيّ، فالإرث الصورَيّ من النبيّ ـ على تقدير التسليم (به) بزعم البعض ـ لا يكون إلا لأولاده وعترته من أهل بيته، بحكم الكتاب والسنّة، وأمّا (الإرث) المعنويّ، فعلماء الظاهر خارجون عنه بحكم الحديث، وبزعمهم أنّ علومهم كسبية لا إرثيَّة»[1].

وفي الختام وبعد بحثٍ مطوّل يعرض هذا الموضوع ببيان آخر هكذا:

«العلوم الإرثيَّة ليست بكسبيَّة، لأنّ الكسبيَّات لا تسمّى إرثاً، لا في اللغة ولا في الاصطلاح. فكلّ علم يَحصل بالكسب ويكون موقوفاً عليه، لا يكون إرثياً ولا يصدق على صاحبه أنه وارث. فالعلوم الرسميَّة الكسبيَّة تكون خارجة عن حكم الإرث، وصاحبها كذلك، وهو المطلوب. وبوجهٍ آخر:

المكتسب ليس بإرث، لأنّ (العلم) المكتَسَب عبارة عن علم محصّل من غيره، كالمال الحاصل بالكسب والاجتهاد. والميراث ليس كذلك، فإنّه عبارة عن علم يحصل من غير كسب ولا سعي. فينتج أنَّ الميراث ليس بمكتسب، ولا المكتسب بميراث. وعلم العلماء الرسميّين كلّه مكتسب بإقرارهم، فلا يصدق عليها (أي على علومهم) أنّها إرثيّة، ولا على صاحبها أنّه وارث»[2].

ثمَّ تناول السيِّد حيدر بنحوٍ موجز، أهمَّ مسائل العرفان، الحكمة

---

١ - ن.م. ( تلخيص)

٢ - ن.م، ص ٥٠٠ – ٥٠١.

وعلم الكلام في مجال معرفة الوجود، إثبات الواجب، صفات الواجب، صدور الموجودات، ترتيب الموجودات، حدوث العالم، المقولات، حقيقة الجسم و..[1] ولمزيدٍ من توضيح مسائل كلٍّ منها رَسَم ونَظَم جدولاً خاصاً[2]، وفيما يتعلّق بهدفه ودافعه من هذا التقرير الإجماليّ يقول:

«أن لا يتوهّم أحد منهم أنّ أهل الله وخاصّته ما لهم اطلاع على أصولهم وقواعدهم، ولا يتمكّنون من إقامة البرهان على مطلوبهم، ولا إثبات الدليل على مقصودهم، ويتحقّق أنّ لهم التمكّن من ذلك كلّه. لكن لعلمهم بأنّ (هذه الأصول والقواعد) ما لها تحقّق ولا ثمرة ولا نتيجة يوثَق بها، يتركون ذلك ويتوجّهون إلى الله تعالى طلباً للكشف، والتماساً للشهود ذوقاً ووجداناً من دون البحث دليلاً وبرهانا، لأنّ العيان لا يحتاج إلى البيان»[3].

---

١ - ن.م، ص ٥٠١- ٥٢٦.

٢ - ن.م، ملحق الجدوال، الرقمان ٢٧-٢٩.

٣ - ن.م، ص ٥٢٦- ٥٢٧.

# دور العقل في المعرفة عند المجلسي

الشيخ حيدر نور الدين

## تمهيد

يُعتبر البحث حول منزلة العقل في الإدراك والحديث عن دائرة اعتباره في مجال تحصيل المعارف وأحكامه نفياً أو إثباتاً من الأبحاث المهمَّة في تاريخ الفكر البشريّ، وقد كان ذلك مثار جدل وتجاذب الآراء في حَقَبةٍ خاصَّةٍ من التاريخ الإسلاميّ، ونُسب إلى الأخباريِّين والمحدِّثين سيَّما المجلسيّ نفى حجيَّة العقل مطلقاً، والدعوة إلى التمسّك بالأخبار وكلام المعصومين عليهم السلام كبديلٍ عن ذلك، وتتعرض هذه الدّراسة لكلمات المجلسيّ التي ادَّعى أنَّها تَدلُّ على ذلك وتُبيِّن مدى أثر العقل ودوره في اكتساب المعرفة وحجيَّة أحكامه من وجهة نظر المجلسيّ في ضوء تلك النُقول وتناقش آراء في هذا المجال تحليلاً ونقداً.

يُستعمل العقل في معنيَين أساسيَّين: الأوَّل: العقل بمعنى الجوهر المجرَّد عن المادَّة ذاتاً وفعلاً، والثاني: العقل بمعنى قوَّة إدراك الكليَّات ويُطلق عليه العقل النظريّ، وهو المقصود في دراسة طبيعة العلاقة والترابط فيما بين العقل والدِّين.

كما تُعتبر منزلة العقل وحجيَّته من المسائل التي كانت محلَّ بحثِ الفكر البشريّ، وتفاوتت الآراء حوله، وقد وقع الاختلاف بين الفقهاء

والمتكلِّمين والمحدِّثين والفلاسفة في بيان حقيقة العقل وماهيَّته وحدود حجيَّته وبخاصَّةٍ عندما يتعارض مع النقل ظاهراً.

وقد بحث العلماء في كثيرٍ من الأديان عن كيفيَّة ربط الدِّين بالعقل وقوّة التفكير، لكن من مفاخرِ الدِّين الإسلاميِّ عموماً ومذهب أهل البيت عليهم السلام خاصَّةً أنَّه جعل للعقل حجَّةً واعتباراً ففي أصول الاعقادات مثل إثبات الصانع والمبدأ والتوحيد والنبوّة يُعَدُّ الدِّين تابعاً وملازماً للعقل، فمن يُسقط العقل عن الاعتبار والحجيَّة في أصول الدِّين فإنَّما يُسقط اعتبار الدِّين؛ لأنَّ مباحث أصول الدِّين إنَّما تَثبت بالعقل، ولو أردنا إثباتها بنفس الدِّين للزم الدور وهو باطل بالبداهة.

والعقل عند الشيعة الإماميَّة مصدرٌ من مصادر التشريع، وهو المناط الذي يدور عليه التكليف والثواب والعقاب، وهو هبة الله للخلق والحجَّة الباطنة عليهم، فقد ورد عن مولانا الصادق عليه السلام: «يا هِشَامُ إنَّ لله عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حَجَّةً ظَاهِرَةً وحُجَّةً بَاطِنَةً فأمَّا الظَّاهِرةُ فالرُّسُلُ والأنْبياءُ والأَئِمَّةُ عليهم السلام وأمَّا البَاطِنَةُ فالعُقُول»[1] ، وعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «لم يُطلع على تحديد صِفَته ولم يَحجبها عن واجبِ معرفته»[2]، كما ورد أنَّ العقل هو أوَّل ما خلق الله وأحبُّ الموجودات إليه، فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مَا خَلَقَ اللهُ عزَّ وجَلَّ شَيْئاً أَبْغَضَ إلَيْه منَ الأَحْمَقِ لأَنَّهُ سَلَبَهُ أحَبَّ الأَشْيَاءِ إليْه وهُوَ عَقْلُه»[3].

---

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ١٥ طهران، دار الكتب الإسلامية، ط ٤، ١٤٠٧.

(٢) نهج البلاغة، خ ٩.

(٣) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ١، ص ٨٩ بيروت، مؤسسة الوفاء، ط ٤، ١٤٠٤.

نعم لا حُكمَ للعقل في كثيرٍ من فروع الدِّين، وهو يَقف مُقِراً بالعجز عن إدراك وتحليل الكثير من تفاصيلها.

وبالرغم من التأكيدات البالغة الواردة في المتون الدينيَّة على حجيَّة العقل وعدم معارَضته للدِّين إلا أنَّ هذه الشُبهة العقيمة تسرَّبت من بلاد الإلحاد إلى بلاد الإسلام، فقد ذكر (الشهيد مطهَّري) أنَّه سمع عن (السيِّد البروجرديّ) رحمهما الله أنَّه كان يَعتقد أنَّ نشأة تيَّار الأخباريين ـ الذي نُسب إليه عدم حجيَّة العقل واعتباره ـ تزامَنَ مع موجةِ سقوط اعتباريَّة العقل في الغرب وظهور المادِّيين الذين يُؤمنون بالتجارب والحسِّ كطريقٍ وحيدٍ لحصول المعرفة، يقول (الشهيد مطهري): «كان السيِّد البروجِرديّ يقول: إنَّ هذا التيَّار الفكريَّ للأخباريّين ـ على رأسهم الأمين الاسترآبادي ـ تزامن مع ظهور التيَّار المادِّي المخالف للعقل والفلسفة في أوروبا المبتني على فلسفة الحسِّ والتجربة الذي بدأ مع ديكارت وبيكن، فأصحاب هذا التيَّار عارضوا المنطق والعقل، ولكن بشكلٍ آخر وهو اعتماد المعرفة الناشئة من الحسِّ»[1].

و(الشهيد الصدر) أيضاً يَعتبر منشأ ظهور الحركة الأخباريَّة هو شيوع المذهب الحسيّ والتجريبيّ ومعاصرة رائد الأخباريِّين الاسترابادي لدعاة الحسِّ والتجربة مثل: (جون لوك) و(فرنسيس بيكون) التي أدَّت إلى تأثُّر هذا المحدِّث بأفكارهم وسريان هذا الاتِّجاه المُنحرف إلى الفكر الإسلاميِّ، يقول الشهيد الصدر: (ونحن في هذا الضوء نُلاحظ بوضوح اتِّجاهاً حسيَّاً في أفكار المحدِّث الاسترآبادي يَميل به إلى المذهب

(١) مطهري، مرتضى، تعليم وتربيت در اسلام، ص ٣١٠ طهران، انتشارات صدرا، ط٢٣، ١٣٧٣هـ.

الحسيّ في نظريَّة المعرفة القائل بأنَّ الحسّ هو أساس المعرفة، ولأجل ذلك يُمكننا أن نعتبر الحركة الأخباريَّة في الفكر العلميّ الإسلاميٍّ أحد المسارب التي تسرَّب منها الاتِّجاه الحسيّ إلى تُراثنا الفكريّ ... وعلى كلٍّ حال فهناك التقاء فكريّ ملحوظ بين الحركة الفكريَّة الأخباريَّة والمذاهب الحسيَّة والتجريبيَّة في الفلسفة الأوروبيَّة، فقد شنَّت جميعاً حملةً كبيرةً ضدَّ العقل، وألغت قيمة أحكامه إذا لم يستمدّها من الحسّ»[1].

## المجلسي والعقل

يُعتبر المجلسي من العلماء الأفذاذ الذين جَمعوا علوم المعقول والمنقول، فتبحُّره في علوم الحديث وفنونه وتفسير القرآن غير خفيٍّ على كلٍّ من يُراجع أشهر كُتبه (بحار الأنوار) و(مرآة العقول)، كما أنَّ بعض مؤلَّفاته تشهد بأنَّه مطَّلِعٌ على العلوم العقليَّة والنظريَّات الفلسفيَّة[2].

وقد خاض قدس سره غِمَار البحث في ماهيَّة العقل وذكر للعقل في (المرآة) ستَّة معانٍ[3] وأوردها بعينها في البحار[4] وكذا في كتابه (الأربعين)[5].

---

(١) الصدر، محمد باقر، المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد الصدر، ج ٣، ص ٥٠ بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٠.

(٢) هناك من العلماء من يرفض ذلك ويرى أن المجلسي ليس من المتخصصين في العلوم العقلية، قال كاشف الغطاء في الفردوس الأعلى: ص٢٧٧: «فإنه من المتخصصين في علم المنقول لا المعقول».

(٣) المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول، ج ٢٥، ص ١ـ٣٠، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط٢، ١٤٠٤.

(٤) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ١، ص ٩٩، بيروت، مؤسسة الوفاء، ط٤، ١٤٠٤.

(٥) المجلسي، محمد باقر، الأربعين، ص ١١ـ ١٧ قم، دار الكتب العلمية، اسماعيليان، ١٣٩٩هـ . ق.

وهو قُدِّسَ سِرُّه لم يقتصر على الورود في مباحث ماهيَّة العقل ومدى حجيَّته، بل نراه كثيراً ما يَعتمد العقل كحجّةٍ ودليلٍ وفي نواحي ومجالات متنوِّعة من الفكر الدينيّ.

ونحن في هذا المقال سنأتي بما يدلُّ على ذلك من كلامه، ثمَّ نأتي بما يُوهم خلاف ذلك ونناقشه، فمن شواهد اعتماده على العقل:

**١ ـ في أصول الدِّين**

فقد جاء قُدِّسَ سِرُّه على وحدة الصانع بستَّة براهين عقليَّة أوردها في البحار[1]، كذلك بَرْهَنَ في كتابه (حقّ اليقين) على إثبات وجود الله والمعاد بأدلَّة عقليَّةٍ[2].

وقال قُدِّسَ سِرُّه في موضع آخر: «قسَّم عليه السلام أمور الأديان إلى أربعة أقسام ترجع إلى أمرين: أحدهما ما لا يكون فيه اختلاف بين جميع الأمَّة من ضروريَّات الدِّين التي لا يحتاج في العلم بها إلى نظرٍ واستدلال... وثانيهما: ما لا يكون من ضروريَّات الدِّين فيحتاج في إثباته إلى نظرٍ واستدلال... ثمَّ قسَّم عليه السلام ذلك الأمر باعتبار ما يُستنبط منه إلى ثلاثة أقسام، فتصير بانضمام الأوَّل أربعة... إلى أن قال: والثالث قياسٌ عقليٌّ برهانيٌّ تَعرف العقول عدله أي حقيقته ولا يَسع لأحدٍ إنكاره، لا القياس الفقهيّ الذي لا ترتضيه العقول السليمة، وهذا إنَّما يَجري في أصول الدِّين لا في الشرائع والأحكام التي لا تُعلم إلا بنصٍّ الشارع»[3].

---

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٣، ص ٢٣١.

(٢) المجلسي، محمد باقر، حق اليقين، ص ٤، ١١، ٣٧٥، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط٢، ١٤٠٩.

(٣) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٣٩.

وأنت كما تُلاحظ فإنَّ كلامه هنا نصٌّ في صحَّةِ إعمال العقل البرهانيِّ والاضطرار إليه والاعتماد عليه في أصول الدِّين والنكير على منكره.

## ٢ ـ كلام المعصومين عليهم السلام

وممَّا يدلُّ على اعتبار العقل عند المجلسيِّ تفسيره لما ورد في الحديث «عن سفيان بن السمط قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جُعلت فداك إنَّ الرجل ليأتينا من قِبَلك فيُخبرنا عنك بالعظيم من الأمر فيَضيق بذلك صدورنا حتَّى نكذِّبه»[(١)]. فقال المجلسيُّ شارحاً كلام الإمام عليه السلام: «أي هل تظن بنا أنَّا نقول ما يُخالف العقل؟! فإذا وصل إليك عنّا مثل هذا فاعلم أنَّا أردنا به أمراً آخر غير ما فهمت أو صدر عنَّا لغرضٍ فلا تكذِّبه»[(٢)].

## ٣ ـ احتكامه إلى العقل

فالرجوع إلى العقل والحُكم بأحكامه مشهور في طيَّات كلامه قدس سره والمُنصف لا يَسعه إلا الإقرار بأنَّ المجلسيَّ قائلٌ بحجيَّة أحكام العقل في الجملة، وإن تعثَّر عند بعضها فحادَ عن الصواب، وإليك بعض الشواهد على ذلك:

### أ ـ التزامه بالوجوب العقليّ

ففي الحديث الوارد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ألا وإنَّ طَلَبَ العِلْمِ

---

(١) الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، ص ٥٣٧، قم، مكتبة آية الله مرعشي، ط٢، ١٤٠٤.

(٢) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٨٧.

أوْجَبُ عَلَيْكُم مِنْ طَلَبِ المَال»[1]، نرى المجلسيّ يَعتقد بوجوب اتّباع حُكم العقل عندما يَحكم بالوجوب على فعلٍ ما يقول قُدِّسَ سِرُّه: «المُراد إمَّا الوجوب الشرعيّ الكفائيّ، أو الوجوب العقليّ أي أحسن وأليق بأنفسكم»[2].

وفي حكم الوفاء بالوعد نجده يقول إنّ للصدق والكذب معانٍ غير المعنى المُصطلح ويَضرب شواهد لذلك من مثل: فلان صَدق أو كَذِب في القتال أي وفّى حقّ القِتال أو لم يوفِّ، وكقوله تعالى: ﴿ **مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلاً** ﴾ (الأحزاب، ٢٣) أي حقّقوا العهد بما أظهروه من أفعالهم، فهو يرى أنّ نسبةَ الصِدْق والكَذِب إلى الوعد تُحمل على واحدةٍ من تلك النسَب المجازيَّة، وقال مُبيِّناً وجه الحكم به: «فظهر أنّ حُسن الوفاء بالوعد أو وجوبه ليس من جهةِ أنّ مخالفته تَستلزم الكذب... بل من جهة أنّ العقل يَحكم بحسن الوفاء بالعهد أو بُقبح خُلفه، ويَحكم في الوعيد بخلاف ذلك... هذا ما تبيَّن لي في هذا المقام لكن ظاهر المحقِّقين من أصحابنا والمخالفين أنّ الوعد من نوع الخير وهو محتمِل للصدق والكذب وكذا الوعيد»[3].

### ب ـ إنكاره تجسم الأعمال

وهو يرى لحكم العقل مرتبةً تتجاوزَ ظاهرِ الآيات والروايات تعويلاً

---

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، ج١ ص٣٠.

(٢) المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول، ج ١، ص ١٠٠، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط٢، ١٤٠٤.

(٣) المصدر نفسه، ج١١ ص٣٠.

على حجيَّة العقل فهو يُنكر تجسّم الأعمال الذي يَظهر من الكثير من الآيات والروايات، بل قد يُقال بأنّ بعض الأخبار نصٌ في ذلك، ومع هذا فهو يَردُّ ظواهرها بما يَخاله من الدليل العقليّ يقول قُدِّسَ سِرُّهُ: «يُمكن حمل الآيات والأخبار على أنّ الله تعالى يَخلق بإزاء الأعمال الحسنة صوراً حسنةً، ليُظهر حُسنها للناس، وبإزاء الأعمال السيئة صوَراً قبيحةً ليُظهر قُبحها معاينةً ولا حاجة إلى القول بأمرٍ مخالفٍ لطور العقل»(١).

ونحن قد ناقشنا بتفصيلٍ كلامه هنا وفي المورد التالي وأثبتنا عدم صحَّته وذلك في كتابنا «مباني فقه الحديث عند المجلسي في كتابه (مرآة العقول) والمقام لا يَسع بيانه.

## ج ـ تجويزه التكليف بالممتنع لذاته عقلاً

وذيل الآيـة الشريفة: ﴿ **وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ** ﴾ (يس، ١٠) الواردة في الحديث يجوِّز المجلسيّ التكليف بالممتنع لذاته بحكم العقل، لكنَّه لم يقع، يقول:

«والآية ممَّا احتجَّ به [كذا] مَن جوَّز تكليف ما لا يُطاق، والحقُّ أنَّ التكليف بالممتنع لذاته وإن جاز عقلاً لكنَّه غير واقعٍ للاستقراء، والإخبار بوقوع الشيء أو عدمه لا يَنفي القُدرة عليه كإخباره تعالى عمَّا يَفعله هو أو العبد باختياره وفائدة الإنذار بعد العلم بأنَّه لا يَنجع إلزام الحجَّة وحيازة الرسول فضل الإبلاغ، ولذا قال: «سَواءٌ عَلَيْهِم» ولم يقل: سواء عليك»(٢).

---

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٩ ص٩٥.

(٢) المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول، ج٥ ص١٣١.

### د ـ فهمه للنصوص الدينيَّة على ضوء العقل

والمجلسيقُدِّسَ سِرُّهُ يرى للعقل حكومةً ونظراً في فَهم بعض معاني الأخبار، فهو يرى تصحيحها أو تضعيفها بناءً على ما يُرشد إليه العقل، فمثلاً ورد في مرسلة هشام بن سالم عن الصادقعليه السلام: «إنَّ النَّهارَ إذا جَاءَ قالَ يا ابْنَ آدَمَ اعْمَلْ في يَوْمِكَ هَذا خيْراً أشْهَدْ لَكَ بهِ عِنْدَ ربِّكَ يَوْمَ القِيامَة»[1]، ثمَّ قال في شرح هذا الحديث: «والقول إمَّا بلسان الحال وهو قول الملك الموكَل باليوم، وقد يُقال أنَّ للأيام والساعات والشهور والسنين شعوراً لكنَّه بعيد من طور العقل»[2].

وفي بيان معاني ما ورد في علم الجواد عليه السلام عن «عَليٌّ بنُ إبْراهِيمَ عَنْ أبيهِ قالَ اسْتَأذَنَ عَلَى أبي جَعْفَر عليه السلام قَوْمٌ منْ أهْلِ النَّواحي مِنَ الشِّيعَةِ فأذِنَ لَهُم، فَدَخَلُوا فسَألُوه في مَجْلِسٍ واحِدٍ عَنْ ثَلاثينَ ألْفَ مَسْألةٍ فأجَابَ عليه السلام ولَهُ عَشْرُ سِنِين»[3] ذكرقُدِّسَ سِرُّهُ في معنى ذلك سبعة وجوه قال في الخامس منها:

«أن يكون مبنيًّا على بسط الزمان الذي يَقول به الصوفيَّة لكنَّه مخالفٌ للعقل»[4]، بل قال في البحار إنَّه من قبيل الخُرافات[5].

والذي يُمكن أن يُقال في المقام بعد الإغماض عن النقاش في سنده أنَّه يجوز أن نحمل كلام ابراهيم بن هاشم على المجاز ومثله قد يَقع في كلام ومجالس الخواص فضلاً عن العوام، ولا غرابة فيه ولا استنكار عليه.

---

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج٢ ص٤٥٥.
(٢) المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول، ج١١ ص٣٦٥.
(٣) الكليني، محمد بن يعقوب، ج١ ص٤٩٦.
(٤) المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول، ج٦ص١٠٤.
(٥) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٥٠، ص ٩٣.

كما يُمكن أن نحمله على الخطأ من دون أن نَردَّ الحديث برمّته، وهذا ممَّا يَقع كثيراً فقد يَرِدُ كلام نقطع بصدوره ونسلّم بصحَّة بعضه وبطلان بعضه الآخر، فليس من الصحيح أن نَردَّ الرواية لمجرَّد ذلك.

والتوجيهات العقليَّة التي جاء بها المجلسيّ قُدِّسَ سِرُّه في الاحتمالات التي ذَكرها وإن كان بعضها سليماً ومُمكناً كقوله: «إشارة إلى كثرة ما يُستنبط من كلماته عليه السلام الموجَزة المشتمِلة على الأحكام الكثيرة» إلا أنَّ بعضها الآخر كحملها على الإعجاز بتسريع كلام القوم هو أشبه ببسط الزمان الذي يُنكره العقل على حدٍّ قوله، وبعضها الآخر «إنَّ السؤال كان يعرض المكتوبات والطومارات فوقع الجواب بخرق العادة» فيه تكلُّفٌ ظاهر فضلاً عن أنَّ هذا التأويل الأخير لم يَتبيّن المُراد منه بالضبط، فإن قَصد أنَّ القوم عَرضوا عليه ما كتبوه من الأسئلة ثمَّ أجابهم جواباً مُعجِزاً فإنَّ الإشكال فيه لا يَزال مستقرّاً لكون عَرْض مدوّناتهم الكثيرة في الزمان المُختصر لا يَستقيم إلا بالإعجاز، وهو قد حصل الإعجاز في الجواب عنها فقط لا في عَرْضها عليه وجوابه عنها معاً.

### هـ ـ عباديَّة التعقُّل عند المجلسيّ

وعند شرحه للحديث: «ما عُبِدَ الله بمثل العقل» نرى المجلسيَّ يُفسِّر ما نَدبت إليه الشريعة من التَعقّل وإِعمال العقل ويؤكِّد أنَّه من العبادات قال قُدِّسَ سِرُّه:

«ويُحتمل أن يكون المُراد بالعقل تعقّل الأمور الدينيَّة والمعارف اليقينيَّة والتفكّر فيها وتحصيل العلم وهو من أفضل العبادات»[1].

---

(١) المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول، ج ١، ص ١٠٩.

ثمَّ لا يَخفى عليك أخيراً أنَّ اختياره اسم كتابه «مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسولﷺ» مؤيِّد لذلك.

## مخالفاته لبعض أحكام العقل

وفي مقالةٍ في إحدى المجلات الفكريَّة نَسَب بعض الباحثين إلى المجلسيّ القول بعدم حجيَّة العقل مطلقاً مستنداً إلى بعض أقوال المجلسيّقدس سره والتي سنوافيك تِباعاً بنصوصها ومناقشاتنا فيها، قال صاحب المقال: «وفي المرحلة الثانية وفي مقام جوابه على السؤال التالي: هل إدراك العقل معتبر أم لا؟ يُجيب المجلسي بالنفي؛ لأنَّه يَعتقد بأنَّه كثيراً ما يُخطئ العقل في إدراكه، وتوقيّاً من الوقوع في اشتباهات العقل، فإنَّه لا بدّ من القـول بأنَّ الإدراك والتعقُّل المعتبر هو الإدراك الذي يُؤيِّده قانون الشرع... وهو ـ أي المجلسيّ ـ وفي مقام شرحه لأحد الأخبار يَخلص إلى النتيجة التالية وهي: إنَّ أئمَّة الدّينعليهم السلام قد أغلقوا باب التعقّل بعد معرفة الإمام وأمروا شيعتهم باتِّباعهم في جميع الأمور، ونهوا عن الاعتماد على العقول الناقصة في جميع المسائل... والظاهر أنَّ المسألة الوحيدة التي يرى المجلسيّ فيها للعقل حقّاً في إبداء النظر هي مسألة معرفة الإمام، وبعد معرفة الإمام يجب تعطيل العقل وعدم الرجوع إليه إلا إذا وافق قول الإمام، والمجلسي لم يُبيّن لنا أنَّه هل للعقل دورٌ ومدخليَّة في فهم الأخبار ودلالاتها أم لا؟ فلذا فإنَّ العقل فاقدٌ للاعتبار، والدِّين هو الذي يَجب أن يُمضي اعتبار العقل، والدِّين ليس لم يُمضِ هذا الاعتبار فحسب بل نفاه» ولم يَكتفِ الكاتب بهذا حتَّى خَتَم كلامه السابق بأنَّ عدم حجيَّة العقل هو الدَّعامة الأساس التي يَبتني عليها الصرح الفكريُّ للعلامة المجلسيّ قدس سره قال: «إنَّ عدم

اعتبار العقل هي الركيزة الأساسيَّة لفكر المجلسيّ وسائر العلماء الأخباريّين»[1].

وقد تبيَّن لك من كلامنا السابق بعض الجواب على كلمات صاحب المقالة، وهنا سنُورد بعض كلامه قدس سره الذي تُوهِّم منه نفيه حجيَّة العقل مطلقاً ونناقشه:

١ ـ «ولا يَخفى عليك بعد التدبُّر في هذا الخبر وأضرابه، أنَّهم سدُّوا باب العقل بعد معرفة الإمام وأمروا بأخذ جميع الأمور منهم ونهوا عن الاتِّكال على العقول الناقصة في كلٍّ باب»[2].

وكذا كلامه قدس سره ذيل ما جاء في الحديث حيث «وَرَدَ عَلَيْه رَجلٌ منْ أهْلِ الشَّامِ فَقالَ إنِّي رَجُلٌ صاحِبَ كَلامٍ وفِقْهٍ وفَرائِضَ وقَدْ جِئْتُ لِمُناظَرَةِ أصْحَابكَ فَقالَ أبُو عَبْدِ الله عليه السلام كَلامُكَ مِنْ كَلامِ رَسُولِ الله صلى الله عليه وآله أوْ مِنْ عِنْدِكَ فَقالَ مِنْ كَلامِ رَسُولِ الله صلى الله عليه وآله ومِنْ عِنْدي فقالَ أبُو عَبْدِ الله عليه السلام: فأنْتَ إذاً شَريكُ رَسُولِ الله؟ قالَ: لا. قالَ: فسَمِعْتُ الوَحْيَ عَنِ الله عزَّ وجلَّ يُخْبِرُكَ قالَ لا...»: فعلَّق المجلسي على كلام الصادق عليه السلام في قوله: «أفأنت إذاً شريك رسول الله» بقوله:

٢ـ «يدلُّ على بطلان الكلام الذي لم يكن مأخوذاً من الكتاب والسنَّة، وأنَّه لا يجوز الاعتماد في أصول الدِّين على الأدلَّة العقليَّة»[3].

---

(١) كديور، محسن، عقل ودين از نكاه محدث وحكيم، كيهان انديشه، العدد ٤٤ ١٣٧١هـ . ش. ص١٧.

(٢) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣١٣.

(٣) المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول، ج ٢، ص ٢٦٨.

لكن كلامه الأوّل يقبل الحمل على القياس الفقهيّ والاستحسانات العقليّة التي لا دليل عليها من الشرع، ويؤيّده أنّه قُدِّسَ سِرُّه ذكر كلامه هذا ذيل روايات القياس الفقهيّ، ولم يَقصد به انسداد باب مطلق العقل. وأمّا جواب كلامه الثاني فسيتّضح عن قريب.

٣ ـ وممّا يُوهم نفيه لحجيّة العقل قوله بعد أن ذكر خمسةَ أدلّةٍ على التوحيد:

«السادس: الأدلّة السمعيّة من الكتاب والسنّة وهي أكثر من أن تُحصى وقد مرّ بعضها ولا محذور في التمسّك بالأدلّة السمعيّة في باب التوحيد، وهذه هي المُعتمَد عليها عندي، وبسط الكلام في تلك الأدلة وما سواها ممّا لم نُشر إليها موكول إلى مظانها»[1].

ولعلّ الإمام الخميني قُدِّسَ سِرُّه أراد المجلسيّ أو الاسترآبادي ومن حذا حذوهما عندما قال:

«وإذا ورد في كلام بعض المحدّثين ذوي المقام الرفيع أنّ الاعتماد في باب إثبات التوحيد على الدليل النقليّ فهو من غرائب الأمور بل من المصائب التي ينبغي أن نَلوذ إلى الله تعالى منها، وهذا الكلام لا يَستدعي الاستهجان أو التحريج وإلى الله المُشتكَى»[2]. والمُراجع لكلم المجلسي قُدِّسَ سِرُّه يُلاحظ ما يلي:

أولاً: يَدفع الإشكال المذكور ما نقله المجلسيّ عمَّن وصفه بقوله: «بعض الأفاضل»، وذلك ذيل الحديث: «عَنْ عَبْدِ الرَّحْمن بنِ الحَجَّاجِ

---

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ١، ص ٢٤٦.

(٢) الخميني، روح الله الموسوي، آداب الصلاة، طهران، ص ٢٠٠ مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، ط٧، ١٤١٩، ج١ (بالفارسية).

قالَ قالَ لي أبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام: «إيَّاكَ وخَصْلَتيْنِ فَفِيهما هَلَكَ مَنْ هَلَكَ، إيَّاكَ أنْ تُفْتيَ النَّاسَ برأيِكَ أو تَدِينَ بما لا تَعْلَمْ»[1].

«أي أن تَعبد الله بما لا تعلمه بثبوته بالبراهين والأدلَّة العقليَّة، أو بالكتاب والسنَّة، والأدلَّة السمعيَّة، ويُحتمل أن يكون من دان أي اتَّخذه ديناً، يعني إيَّاك أن تتَّخذ ما لا تعلم ديناً»[2].

فإنَّ نَقله لهذا الكلام ناعتاً قائله بالفضل ومن دون أيِّ تعليقٍ ظاهرٌ في تأييده لما ورد فيه بأنَّ عبادة الله أو التديُّن بدينٍ ينبغي أنْ يكون بمقتضى الأدلَّة العقليَّة والأدلَّة السمعيَّة.

ثانياً: إنَّ المجلسيّ لم يَرفض الدليل العقليّ في باب التوحيد، بل جاء بالأدلَّة العقليَّة على ذلك، فإنَّ الكلام السابق الذي استُشهد به إنَّما أورده المجلسي في ذيل الوجوه الاستدلاليَّة على التوحيد حيث جاء بخمسة أدلَّةٍ عقليَّةٍ على ذلك من قبيل برهان الإمكان وبرهان التمانع بتقريرين، ثمَّ جاء بالدليل السادس دليلاً سمعياً[3].

ثالثاً: إنَّ اعتماده على الأدلَّة السمعيَّة من الكتاب والسنَّة لا يَعني بالضرورة كونها حجَّة بنفسها في باب التوحيد، بل لكون الكتاب والسنة هاديَين ومرشِدَين إلى حكم العقل بالتوحيد، فإنَّه من المُمكن استنباط بعض البراهين العقليَّة لأصول الدِّين من الكتاب والسنَّة كما قيل في دلالة قوله تعالى: ﴿**أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الخَالِقُونَ**﴾ (الطور، ٣٥) على بطلان التسلسل.

---

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، ج١ ص٤٢.

(٢) المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول، ج١ ص١٣٦.

(٣) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ١، ص ٢٦٠.

وأمَّا قوله «وهو المُعتمَد عندي» فلعلَّه يُريد به أنّ إرشادات الدليل السمعيّ من الكتاب وروايات أهل البيت عليهم السلام إلى الأدلّة العقليّة مصونةٌ عن الخَطَل ومنزَّهةٌ عن الزلل الذي يُمكن أن يَقع به الفلاسفة والحكماء التابعين لليونانيِّين على حدّ قوله.

نعم يَرد إشكالٌ من جهةٍ أُخرى وهي أنّ فهمنا لما أُرشد إليه السمع واستنباطاتنا من الكتاب والسنَّة غير مصانين من الخطأ أيضاً، ولكن هذا إشكال آخر يَختلف عن الأوّل، وممَّا بيَّناه من مراد المجلسي قدس سره لا يَلزم محذور الدور في إثبات الصانع والتوحيد من الأدلّة النقليّة.

٤ ـ ومن كلماته التي تُوهم دلالتها على منع المجلسي من حجيَّة العقل قوله قدس سره في رسالة الاعتقادات: «ومعاذ الله أن يتَّكِلَ الناس إلى عقولهم في أصول العقائد، فيتحيَّرون في مراتع الجهالات»[١]. ونحن لو عُدنا إلى كلام المجلسيّ السابق واللاحق لِمَا ذُكر أعلاه لَتَبيَّن لنا سياق الكلام بوضوحٍ ولارتَفع اللبس في مراده قدس سره فإنَّما أورد الكلام المذكور لأنَّه كان يُشدِّد في النكير على أصحاب العقول الذين اعتمدوا آراء ونظريَّات الفلاسفة اليونانيِّين الملاحدة على حدّ قوله، وتركوا روايات وأخبار أهل البيت عليهم السلام وراحوا يؤوِّلون الأخبار ويحمِلونها على ما يُوافق أقوال ونظريَّات هؤلاء الفلاسفة. ونحن سنُورد كلامه بتمامه حتَّى يتَّضح مراده قدس سره: «ثمَّ إنَّهم صلوات الله عليهم تركوا بيننا أخبارهم، فليس لنا في هذا الزمان إلا التمسّك بأخبارهم، والتدبّر في آثارهم، فترك أكثر الناس في زماننا آثار أهل بيت نبيّهم، واستبدّوا بآرائهم. فمنهم من سلَك مسلك

---

(١) المجلسي، محمد باقر، الاعتقادات، ص ١٧ أصفهان، مكتبة العلامة المجلسي، ط ١، ١٤٠٩.

الحكماء الذين ضلّوا وأضلّوا، ولم يُقِرّوا بنبيٍّ، ولم يُؤمنوا بكتاب واعتمدوا عقولهم الفاسدة وآرائهم الكاسدة، فاتّخذوهم أئمّةً وقادةً. فهم يؤوّلون النصوص الصريحة الصحيحة عن أئمّة الهدى صلوات الله عليهم بأنّه لا يُوافق ما ذهب إليه الحكماء، مع أنّهم يَرون أنّ دلائلهم وشُبهَهَم لا تُفيد ظناً ولا وهماً، بل وليس أفكارهم إلا كنسج العنكبوت. وأيضاً يرون تَخالَف أهوائهم وتَباين آرائهم، فمنهم مشّاؤون، ومنهم إشراقيّون، قَلّ ما يُوافق رأي إحدى الطائفتين رأي الأخرى، ومعاذ الله أن يتّكِلَ الناس إلى عقولهم في أصول العقائد، فيتحيّرون في مراتع الجهالات. ولعمري إنّهم كيف يَجترئون أن يؤوّلوا النصوص الواضحة الصادرة عن أهل بيت العصمة والطهارة، لحُسن ظنهم بيونانيٍّ كافرٍ لا يَعتقد ديناً ولا مذهباً»[1].

ويَحتمل كلامه هذا أنّه أنكر الاعتماد على العقل في أصول العقائد من قبيل التفكّر في ذات الله أو في معنى أنّ الذّات عين الصفات أو أنّ العالم قديم أو حادث... وما شاكلها من المسائل المرتبطة بأصول العقائد وإنكارها يَستلزم ـ في رأي المجلسيّ كحدوث العالم ـ إنكار التوحيد وتعدّد الواجب، وهذه المسائل وإن كان بعضها قابلاً للإثبات عقلاً وأثبَته الحكماء والمتكلّمون إلا أنّ هذا لا يُلازم نفي حجيّة العقل مطلقاً عنده بل غاية ما يدلُّ عليه كلامه هو نسبة الخطأ إلى عقولهم في الاستدلال على الأصول الاعتقاديّة».

والحقُّ أنّ نزاع المجلسي مع الفلاسفة لم يَكن في أصل اعتماد العقل بل كان خلافه معهم حول حدود ومجالات اعتبار العقل في الدِّين،

---

(١) المصدر نفسه.

فمثلاً نرى أنَّ المجلسيَّ لا يُسلِّم بكون الصفات الإلهيَّة عين الذَّات؛ لعدم ورود النقل بذلك ممَّا يدل على أنَّ مراد المجلسيِّ من رفض الأدلَّة العقليَّة في أصول الدين هو رفض اعتمادها في بعض التفاصيل والجزئيَّات من أصول الدِّين لا نفس أصول الدِّين فإنَّه أنكر عينيَّة الصِّفات للذَّات لعدم تأييد النقل، لذلك لا يَرى للعقل دوراً وكشفاً في ذلك، قال قدس سره:

«ويدل ـ الحديث ـ على نفي زيادة الصِّفات أي نفي صفات موجودةٍ زائدةٍ على ذاته سبحانه، وأمَّا كونها عين ذاته تعالى بمعنى أنَّها تصدق عليها أو أنَّها قائمة مقام الصفات الحاصلة في غيره تعالى أو أنَّها أمور اعتباريَّة غير موجودةٍ في الخارج، واجبة الثبوت لذاته تعالى فلا نصَّ فيه وفي أمثاله على شيءٍ منها، وإن كان ظاهر أكثرها أحدَ الأوّلين»[1].

لكن يَبدو أنَّ المجلسي عَدلَ عن هذا الرأي وقال بثبوت كون صفاته تعالى عين ذاته قال في رسالته القيّمة الاعتقادات التي أورد فيها عصارة آراءه ومبانيه:

«فمما ثَبَت في الدِّين بالآيات والأخبار المتواترة هو أنَّه تعالى واحدٌ لا شريك له في ملكه، ولا يَجوز عبادة غيره، ولم يَستعن في خلق العالم بأحدٍ غيره، وأنَّه أحديُّ الذَّات ليس له أجزاء خارجيَّة ولا وهميَّة ولا عقليَّة، وأنَّه أحديُّ المعنى ليس له صفات زائدة، بل صفاته عين ذاته»[2].

(١) **المجلسي**، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٤.

(٢) **المجلسي**، محمد باقر، حق اليقين، طهران، ص ٢٠.

فرسالة الاعتقادات ألّفها بعد أعوام من الشروع في تأليف مرآة العقول، وما ذكره من عدم النصٍّ على ثبوت أنَّ الصفات عين الذَّات إنَّما هو في أوائل المرآة فمن المُحتمل قويّاً جداً أنْ يكون تَراجَعَ في الاعتقادات عن ذلك، قال صاحب الذريعة:

«وقد فرغ من تصنيفه ـ المرآة ـ في السنة الثانية بعد المائة والألف، وكان قد فرغ من شرح كتاب روضة الكافي في ١٠٧٦ كما في نسخة الرضويَّة فيظهر أنَّه بدأ بشرح كتاب الروضة وكان في شرح البقيَّة إلى ١١٠٢»[(١)].

وفي رسالة جوابيَّة على أسئلة ثلاث كانت قد طُرحت عليه أبَانَ المجلسي مدى اعتبار العقل ودائرة حجيَّته في تحصيل المعارف وفهم النصوص الدينيَّة، وقد وجد أحد الباحثين نُسَخاً خطيَّةً مختلفة منها، وبالرغم من عدم وجود هذه الرسالة المختصرة في مؤلَّفات المجلسيّ التي ذكرها سبطه وتلميذه الخاتون آبادي إلا أنَّه استدلَّ على صحَّة نسبتها للمجلسيّ بوجودها في رسالة نقضيَّة على الصوفيين توفّيَ مؤلِّفها عام (١١٧٣هـ)[(٢)].

يقول المجلسي قُدِّسَ سِرُّهُ: (وأرى عدم صحَّة العمل بالأصول العقليَّة غير المُستنبَطة من الكتاب والسنَّة، ولكن أرى جواز اتِّباع الأصول والقواعد الكليَّة المُستخرَجة من عمومات الكتاب والسنَّة إذا لم تُعارض بنصٍّ خاص، وقد ذَكرت تفصيل هذه الأمور في المجلَّد الأخير من بحار

---

(١) تهراني، آقا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ٢٠، ص ٢٨٠، قم، اسماعيليان وكتابخانه اسلاميه، تهران، ١٤٠٨هـ

(٢) رسالة «رد صوفيان» لملا اسماعيل الخواجوئي.

الأنوار»[1] فيُلاحظ أنَّ المجلسيَّ يرى حجيَّة القواعد الأصوليَّة والفقهيَّة المُستفادة من الكتاب، وأمَّا الأصول والنظريَّات التي جاء بها الفلاسفة من قبيل العقول العشرة وقِدَم العالم الزمانيّ والحركة الجوهريّة ووحدة الوجود وتجرّد الروح[2] فهو يُنكرها لمخالفتها للكتاب والسنَّة على حدٍّ رأيه.

فتعبير المجلسي عن آراء ونظريَّات الفلاسفة التي يُخالفها بقوله «الأصول العقليَّة» لا يُريد به إنكار الأصول العقليَّة البديهيَّة كبطلان التناقض والدور والترجيح بلا مرجِّح وأنَّ الضدَّين لا يَجتمعان، والكلُّ أكبر من الجزء والواحد نصف الاثنين... ولا إنكار الأصول والقواعد العقليَّة التي يُثبَت بها أصول الدِّين، فقد ورد في طيَّات مؤلَّفاته قدس سره الكثير من المحاكمات تأييداً أو إبطالاً لبعض المسائل معلِّلاً ذلك بمطابقتها أو مخالفتها للأدلَّة العقليَّة، وتصريحه بذلك وتبنّيه له لا يَقبل الشك والارتياب كما مرَّ عليك شواهده وإنكارُه مكابرةٌ، فما ورد على لسانه ممَّا يُوهم إنكاره لحجيَّة العقل، إنَّما أراد به العقل الفلسفيّ أو الاستدلالات المبنيَّة على المقدِّمات البعيدة والمفاهيم الفلسفيَّة المبهَمة لا مُطلق العقل، أو أنَّه قال ذلك وكرَّره ردَّاً على المتبجِّحين بحجيَّة العقل في كلِّ شيءٍ.

---

(١) جعفريان، رسول، روياروتي فقيهان وصوفيان در عصر صفويان، شناخت نامه علامه مجلسي، ص ٣٦٣ طهران، سازمان جاب وانتشارات وزارت فرهنك وارشاد اسلامى، ط ١، ١٣٧٨هـ.

(٢) صرح قدس سره في موضع واحد إمكان تجرد الروح استفادةً من بعض الروايات، وإن كان أكثر كلامه على إنكار ذلك، ومن أراد التفصيل فليراجع كتابنا: مباني فقه الحديث عند المجلسي في مرآة العقول.

٥ ـ وفي الجواب عن إشكال معرفة الإمام بوقت وفاته ومع ذلك يُعين على نفسه حيث قال الإمام عليه السلام: «خُيِّر في تلك الليلة لتمضي مقادير الله عزّ وجلّ»، قال المجلسيّ: «هو مبنيٌّ على منع كون حفظ النفس واجباً مطلقاً، ولعلَّه كان من خصائصهم عدم وجوب ذلك عند اختيارهم الموت، وحكم العقل في ذلك غير متّبع، مع أنّ حكم العقل بالوجوب في مثل ذلك غير مسلَّم»[1].

ولا شكّ أنّ وجوب حفظ النفس ممَّا تسالم عليه العقلاء وهو لا يتوقَّف على وروده في الشرع أو عدم وروده، ولا يتوقَّف أيضاً على عِلم المكلَّف بوروده في الشرع، فالعقلاء يَلومون من يَتناول السُمَّ القاتل، أو يُلقي بنفسه إلى التّهلكة ويُعرِّضها للإتلاف، بل إنّ العقلاء يَلومون من لم يَدفع عن نفسه الضرر المعتدّ به ويُوجبون التحرّز عن مثل هذا الضرر فضلاً عن الموت.

ولو اكتفى قدس سره بعدم إيجاب حفظ النفس عليهم عليهم السلام لكان أسهل وأهون؛ لأنّ حفظ النفس ليس واجباً مطلقاً وعلى كلٍّ حالٍ بل إنَّما حفظ النفس إذا لم يُزاحمه واجب أهمٌّ وأخطر كمن يُجاهد ويُعرِّض نفسه للهلاك حفاظاً على بيضة الإسلام، أو ذوداً عن عِرضه...

وقد يُقال أنّ استثناءه لهم عليهم السلام من وجوب حفظ النفس عند الموت إنَّما هو من قبيل تخصيص الأحكام العقليَّة والمعروف أنّ الأحكام العقليَّة آبيةٌ عن التخصيص ذلك لأنَّه وإن شكَّك في حكم العقل بوجوب حفظ النفس، لكنَّه بعد أن فرَض التسليمَ بهذا الوجوب العقليّ صرَّح بعدم وجوب اتِّباعه، وبعبارةٍ أُخرى فهو يَرد حكم العقل على فرض حكمه

---

(١) المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول، ج ٣، ص ١٢٣.

بذلك الوجوب وإن لم يُسلِّم بحكومة العقل.

لكن يُمكننا توجيه الحديث المذكور مع الحفاظ على وجوب حفظ النفس عقلاً بأن يُقال:

أولاً: ما عرفته ممَّا ذكرناه آنفاً، فإنَّ حفظ النفس ليس واجباً مطلقاً ومن دون قيدٍ وشرطٍ، بل هو واجب عند عدم مزاحمة واجب أهمّ له كحفظ الدِّين.

ثانياً: إنَّ الحديث المذكور يصرّح بأنَّ أمير المؤمنين عليه السلام خُيِّر من عند الله عزَّ وجل بين البقاء واللقاء، وإنَّ أصل التخيير من الله لو ثبت يدلُّ بداهةً على أنَّ الخيارَين مورد رضا الله عزّ وجل وطاعته، وإن كان أحدهما أحَبَّ إلى الله وأعظم وأنفع وأولى له عليه السلام، وما من شكٍّ أنَّ العقل حاكم بوجوب طاعة المولى الحقيقي فيدخل اختياره عليه السلام لقاءه تعالى في طاعته التي يُوجبها العقل.

ومهما يكن فإنَّنا لو سلَّمنا بتنكّره لحكم العقل هنا، فلا يُمكن تعميم القول بقوله بعدم اعتبار العقل مطلقاً وهو واضح.

٦ ـ وفي الاستدلال على عصمة الأنبياء والأئمَّة عليهم السلام قال المجلسي: «فاعلم أنَّ العمدة فيما أختاره أصحابنا من تنزيه الأنبياء والأئمَّة عليهم السلام عن كلِّ ذنبٍ ودناءةٍ ومنقصةٍ قبل النبوّة وبعدها قول أئمتنا سلام الله عليهم بذلك، المعلوم لنا قطعاً بإجماع أصحابنا مع تأيّده بالنصوص المتضافرة، حيث صار ذلك من قبيل الضروريَّات في مذهب الإماميَّة. وقد استدلَّ عليه أصحابنا بالدلائل العقليَّة»(١).

---

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٢٥، ص ٢٧٥.

وكلامه هذا لا يَظهر منه أكثر من تقديم النقل على العقل في إثبات العصمة، وهو وإن كان باطلاً؛ لأنَّه يَستلزم الدور من حيث أنَّ إثبات حجيَّة أقوالهم عليهم السلام يتوقَّف على عصمتهم، وعصمتهم متوقِّفة على أقوالهم، فلا يُمكن الاستفادة منه تبنِّيه عدم حجيَّة الاستدلالات العقليَّة، فتقديمه النقل على العقل واعتماده النقل شيءٌ وعدم حجيَّة العقل شيءٌ آخر.

## معرفة الله موهبيَّة أم اكتسابيَّة عند المجلسيّ؟

أطبق علماء الإسلام على أنَّ معرفة الله عزَّ وجل واجبةٌ، واتَّفق أكثرهم على أنَّ هذه المعرفة لا تحصل إلا بالاستدلال والنَّظر في مقدِّماتها للوصول إلى العلم بوجوده عزَّ وجل، وأنَّ هذه المعرفة اكتسابيَّة لا بدَّ من إعمال النَّظر والتفكُّر فيها وليست ضروريّةً بديهيَّةً ولم يجوِّز التقليد فيها إلا من شذّ.

لكنَّهم اختلفوا في أنَّ هذا الدليل الذي دلَّ على وجوب المعرفة هل هو العقل أو السمع؟ فقال الأشعريَّة بأنَّ دليل وجوب معرفة الصانع هو النقل، وقال الإماميَّة والمعتزِلة بأنَّه العقل، وإذا ورد في الشرع ما يُوجب ذلك فهو مؤيِّد لحكم العقل.

وليس معنى الوجوب العقليّ هنا إلا إدراك العقل لضرورة المعرفة ولزوم التفكير والاجتهاد في أصول الاعتقادات، وهذا يَعني أنَّ العقل هو الطريق لحصول هذا النوع من المعارف والوسيلة التي يَكتسب بها أصول الاعتقادات كالتوحيد فهي اكتسابيَّة تحصيليَّة.

هذا هو المشهور والمعروف عند الإماميَّة بل عند أكثر علماء الإسلام وهو أنَّ معرفة الله كسبيَّة تحصل بالتفكّر والتدبّر، أمَّا المجلسيّ فمع

اعترافه بذلك وقوله: «لكن المشهور بين المتكلِّمين من أصحابنا والمعتزلة والأشاعرة أنَّ معرفته تعالى نظريَّة واجبةٌ على العباد... وإجماع المتكلِّمين على وجوب النَّظر في معرفة الله تعالى، بل إجماع الأمَّة عليه»[(١)] نراه يَعتقد متأثِّراً بالأمين الاسترآبادي مؤسِّس المنهج الأخباري أنَّ العلوم والمعارف إلهامٌ من الله، وليس للمكلَّف دور في حصولها له إلا التسليم والإقرار بالله والعقائد الحقَّة وتهذيب النفس بالعبادات والأعمال الصالحات، بل لم يقف المجلسيُّ عند ذلك بل هو يرى أنَّ تحصيل العلوم والمعارف مُحالٌ والأمر باكتسابها وتحصيلها أمر بالمحال.

وإنَّما نحى المجلسي هذا المسلك لاستظهاراته من بعض الأخبار التي يَظهر منها أنَّ المعرفة من فعل الله وصُنعه ففي الحديث عَنْ حمَّدِ بنِ حكيمٍ قالَ: « قُلْتُ لأَبي عَبْدِ الله عليه السلام المَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعِ مَنْ هيَ؟ قالَ مِنْ صُنْعِ الله لَيْسَ للعِبَادِ فيها صُنْع»[(٢)].

ونحن هنا سنُورد كلام المجلسي قدس سره الذي ذكـره ذيل هذا الحديث حرفيّاً وكلاماً آخر له ذيل حديثٍ آخر ثمَّ نناقشه، يَقول شارحاً الحديث السابق: «والمراد بالمعرفة إمَّا العلم بوجوده سبحانه فإنَّه ممَّا فطر الله العباد عليه، إذا خلوا أنفسهم عن المعصية، والأغراض الدنيَّة كما قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ الله ﴾ وبه فسَّر قوله عليه السلام: من عرف نفسه فقد عرف ربَّه، أي من وصل إلى حدٍّ يعرف نفسه فيُوقِن بأنَّ له خالقاً ليس مثله، ويُحتمَل أن يكون المراد كمال المعرفة، فإنَّه من قِبَل الله تعالى بسبب كثرة الطاعات والعبادات

---

(١) المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول، ص٢٢٣ ـ ٢٢٧.

(٢) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١ ص١٦٣.

والرياضات، أو المراد معرفة غير ما يتوقَّف عليه العلم بصِدْق الرُّسل فإنَّ ما سوى ذلك إنَّما نعرفه بما عرَّفنا الله على لسان أنبيائه وحُججه صلوات الله عليهم، أو يُقال: المراد بها معرفة الأحكام الفرعيَّة لعدم استقلال العقل فيها، أو المعنى أنَّها إنَّما تحصل بتوفيقه تعالى للاكتساب وذهب الحكماء إلى أنَّ العلَّة الفاعلة للمعرفة تصوريَّاً كان أو تصديقيَّاً، بديهيَّاً كان أو نظريَّاً، شرعيَّاً كان أو غيره، إنَّما يَفيض من الله تعالى في الذِّهن بعد حصول استعدادٍ له بسبب الإحساس أو التجربة أو النظر والفكر والاستماع من المعلِّم أو غير ذلك، فهذه الأمور مُعِدَّات والعبد كاسبٌ للمعرفة لا موجد لها، والظاهر من أكثر الأخبار أنَّ العباد إنَّما كُلِّفوا بالانقياد للحقِّ وترك الاستكبار عن قبوله، فأمَّا المعارف فإنَّها بأسرها ممَّا يُلقيه الله سبحانه في قلوب عباده بعد اختيارهم للحقِّ، ثمَّ يُكمِّل ذلك يوماً فيوماً بقدَر أعمالهم وطاعاتهم حتَّى يُوصِلَهم إلى درجةِ اليقين، وحسبك في ذلك ما وصل إليك من سيرة النبيين وأئمَّة الدِّين في تكميل أُمَمهم وأصحابهم فإنَّهم لم يُحيلوهم على الاكتساب والنَّظر، وتَتبّع كتب الفلاسفة وغيرهم، بل إنَّما دعوهم أولاً إلى الإقرار بالتوحيد وسائر العقائد، ثمَّ إلى تكميل النفس بالطاعات والرياضات، حتَّى فازوا بما سعدوا به من أعالي درجات السعادات».

وبعد عدَّة صفحات أورد الحديث التالي: «عَنْ حَمَّادٍ عَنْ عَبْد الأعْلَى قالَ قُلْتُ لأبي عَبْدِ الله عليه السلام أصْلَحَكَ اللهُ هَلْ جُعِلَ في النَّاسِ أداةٌ يَنالُونَ بها المَعْرِفَةَ قالَ فَقالَ لا ثُلْتُ فَهَلْ كُلِّفُوا المَعْرِفَةَ قالَ لا عَلَى الله البَيَانُ لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلا وُسْعَها، ولا يُكلِّف الله نَفْساً إلا ما آتاها قالَ وسَألْتُهُ عَنْ قَوْلِه وما كانَ الله لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إذْ هَداهُمْ حتَّى يُبَيِّنَ لهُمْ ما يَتَّقُونَ

قالَ حتَّى يُعَرِّفَهُم ما يُرْضِيه وما يُسْخِطُه»[١] ثمَّ علّق عليه بقوله: «هل جعل في الناس أداةً: أي آلةً من العقل والفهم يَنالون بها بدون التعريف والتوقيف المعرفة بأحد المعاني المتقدِّمة، (فهل كُلِّفوا المعرفة): أي بالنظر والاستدلال (على الله البيان): أي وعليهم القبول كما رُوي في التوحيد عن الصادق عليه السلام قال: ليس لله على الخلق أن يَعرفوا قبل أن يُعرفهم، وللخلق على الله أن يُعرِّفهم، ولله على الخلق إذا عرفهم أن يَقبلوا، ثمَّ أشار عليه السلام إلى أنَّ تكليفهم بالمعرفة أو بكمالها تكليف بالمحال بقوله: (لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلا وُسْعَهَا) والوسْع أوسع من الطاقة، (ولا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلا ما آتاها) أي ما آتاها علمه، وظاهره أنَّ المعارف توقيفيَّة، وتكليفهم بتحصيلها تكليفٌ بالمُحال وقد سبَق الكلام فيه»[٢].

وأغرب ما في كلامه أنَّه نَسب إلى الأنبياء والأئمَّة عليهم السلام عدم دعوة الناس إلى التفكّر والتعلّم في الأصول والفروع والاكتفاء بالتسليم والطاعة حيث قال: «فإنَّهم لم يُحيلوهم على الاكتساب والنظر» وهو يُناقض جهاراً دعوة الكتاب والسنَّة إلى طلب العلم وتحصيله وهي صريحة ومواردها كثيرةٌ جداً.

وأغرب من هذا هو توجيهه لِمَا ورد فيهما بما نَقله عن الأمين

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، ج١ ص١٦٣.

(٢) يظهر من بعض الباحثين أنّه لم يقرأ كلام المجلسي بتمامه فتصور أن المجلسي يخالف الأخباريين وزعيمهم فبعد أن نقل كلام المجلسي السابق عن مشهور المتكلمين قال: «كما نشاهد فإن العلامة جعل الأخباريين في مقابل المتكلمين والمعتزلة والأشاعرة وبذلك ضعف نظريتهم» راجع، نصيري، علي، علامه مجلسي ونقد ديد كاههاى فلاسفه، علوم حديث، ١٣٨١هـ . ش، ٢٦؛ المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول، ج٢، ص٢٢١ـ ٢٢٦، وج٥ ص٢٢٣.

الاسترآبادي في الفوائد المدنيَّة حيث نَقل له أكثر من كلام، يقول المجلسيّ:

«وقال ـ الاسترآبادي ـ في موضعٍ آخر: قد تواترت الأخبار أنَّ معرفةَ خالق العالم ومعرفة النبيّ والأئمّة عليهم السلام ليستا من أفعالنا الاختياريَّة، وأنَّ على الله بيان هذه الأمور وإيقاعها في القلوب بأسبابها، وأنَّ على الخلق بعد أن أوقع الله تلك المعارف الإقرار لها والعزم على العمل بمقتضاها. ثمَّ قال في موضعٍ آخر: قد تواترت الأخبار عن الأئمَّة الأطهار عليهم السلام بأنَّ طلب العلم فريضةٌ على كلِّ مسلمٍ كما تواترت بأنَّ المعرفة موهبةٌ غير كسبيَّة، وإنَّما عليهم اكتساب الأعمال فكيف يكون الجمع بينهما؟ أقول: الذي استفدته من كلامهم عليهم السلام في الجمع بينهما: أنَّ المراد بالمعرفة ما يتوقَّف عليه حجيَّة الأدلَّة السمعيَّة من معرفة صانع العالم، وأنَّ له رضاً وسخطاً، وينبغي أن يَنصب معلِّماً ليعلم الناس ما يصلحهم وما يفسدهم، ومن معرفة النبي صلى الله عليه وآله، والمراد بالعلم الأدلَّة السمعيَّة كما قال صلى الله عليه وآله: العلم إمَّا آية محكَمة أو سنَّة متَّبعة أو فريضة عادلة، وفي قول الصادق عليه السلام: إنَّ من قولنا أنَّ الله احتجَّ على العباد بما آتاهم وعرفهم، ثمَّ أرسل إليهم الرسول وأنزل عليهم الكتاب وأمر فيه ونهى، وفي نظائره إشارة إلى ذلك، ألا ترى أنَّه عليه السلام قدَّم أشياء على الأمر والنهي، فتلك الأشياء كلُّها معارف، وما يُستفاد من الأمر والنهي كلّه هو العلم، ويُحتمل أيضاً أن يُراد بها معرفة الأحكام الشرعيَّة وهو الذي ذهب إليه بعض أصحابنا حيث قال: المراد بهذه المعرفة التي يّعذَّب ويُثاب مخالفها وموافقها»[1].

---

(١) المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول، ج٢ ص٢٢٣.

**أولاً**: إنَّ الآيات في طلب العلم والأخبار في إحالتهم عليهم السلام لشيعتهم على التعلّم والتفكّر في الأصول والحثّ على ذلك والترغيب إليه بألوان الثواب وأنواع الترغيب عن تركه كثيرة جداً، أمّا في القرآن فهو كقوله تعالى: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ**﴾ (محمّد، ١٩) ﴿**أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ**﴾ (الروم، ٨) ﴿**أَفَلاَ يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ**﴾ (الغاشية، ١٧) ﴿**الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**﴾ (آل عمران، ١٩١)... وأمّا في الأخبار فمثل ما ورد: عَنْ يُونُسَ عنْ جَمِيل عَنْ أبي عَبْدِ الله عليه السلام قال: سَمِعْتُه يقُولُ يَغْدُو النَّاسَ عَلَى ثَلاثَةِ أصْنافٍ عَالِمٍ ومُتعلِّمٍ وغُثَاء فنَحْنُ العُلَماءُ وشِيعَتُنا المُتَعَلِّمُون وسَائرُ النَّاسِ غُثاء»[1] وهي صريحة في ذلك بلا مِرية وهو لازم كون العلوم اكتسابيَّة كما هو واضح، وغريب جداً منه أن يدَّعي ذلك حتَّى ولو تبنَّى ما قاله الاسترآبادي من الفَرق بين المعرفة والعلم، وأنَّ المُراد بالمعارف العقائد وبالعلوم الأحكام الشرعيَّة حيث نَقل عنه: «المراد بالمعرفة ما يتوقَّف عليه حجيَّة الأدلَّة السمعيَّة من معرفة صانع العالم، وأنَّ له رضاً وسخطاً، ويَنبغي أن يُنصِّب معلّماً ليعلِّم الناس ما يُصلحهم وما يُفسدهم، ومن معرفة النبيصلى الله عليه وآله، والمراد بالعلم الأدلَّة السمعيَّة كما قالصلى الله عليه وآله: «العلم إمَّا آيةٌ محكَمة أو سُنَّة متَّبعة أو فريضة عادلة»[2].

وذلك لأنَّه وإن كان التتبُّع يُفضي إلى أنَّ أكثر ما استُعملت «المعرفة»

---

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، ج١ ص٣٤.

(٢) المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول، ج٢ ص٢٢٣.

به في الحديث هو ولاية الأئمَّة عليهم السلام والاعتقاد بالله والنبيّ صلى الله عليه وآله خاصّة وهي أكثر ما وردت في الولاية إلا أنّ أحداً لا يَستطيع إنكار جواز إطلاق كلٍّ من «العلم» و«المعرفة» على كلٍّ من الاعتقادات والأحكام والأخلاق وقد وقع في الكتاب والسنَّة كما قال تعالى ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ﴾ (محمد، ١٩) وكما ورد في الحديث: «مَا العِلْمُ بالله والعَمَلُ إلاّ إلْفَانِ مُؤْتَلِفانِ فَمَنْ عَرَفَ الله خافَهُ وحَثَّهُ الخَوْفُ عَلَى العَمَلِ بطَاعَةِ الله وإنَّ أرْبابَ العِلْمِ وأتْبَاعَهُمُ الَّذينَ عَرَفُوا الله فَعَمِلُوا لهُ ورَغِبُوا إلَيْه وقَدْ قالَ اللهُ إنَّما يَخْشَى الله من عِبادِهِ العُلَماءُ»[1] بل إنَّ المجلسيّ نفسه علّق على الحديث الذي نقله عن الكافي عن عَليٍّ بنُ إبْراهِيم عَنْ أبيهِ عَنْ النَّوْفَليٍّ عَنِ السَّكُونيٍّ عَنْ أبي عَبْدِ اللهعليه السلام قالَ ثَلاثَةٌ مِنْ عَلامَاتِ المُؤْمنِ العِلْمُ بالله ومَنْ يُحِبُّ ومَنْ يَكْرَه» بقوله:

«بيان: العلم بالله أي بالربوبيَّة وصفاته الكماليَّة فيؤمن به ومن يُحِب أي يُحبّه الله من النبي والأئمَّة عليهم السلام وأتباعهم فيواليهم ويُتابعهم أو من يُحبه المؤمن ويَلزمه محبَّته ومن يَكره أي يكرهه الله فيُبغضه ولا يُواليه أو من يُحب أن يكره»[2].

**ثانياً:** إنَّ كلام المجلسي حول كيفيَّة حصول المعرفة يَكتنفه الإبهام بل التعثُّر البيِّن فهو من جهة يُلزم المكلَّفين بضرورة اتِّباع الحق والإقرار بأصول الدّين، ومن جهةٍ أُخرى يقول إنَّ العلوم جميعَها سيَّما معرفة الله وتوحيده تحصل بالإلهام لكن بعد اتِّباع الحقّ، وهاك كلامه:

---

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٨ ص١١٦.

(٢) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٦٤، ص ٣٥٧.

«والظاهر من أكثر الأخبار أنّ العباد إنّما كُلِّفوا بالانقياد للحقّ وترك الاستكبار عن قبوله، فأمَّا المعارف فإنّها بأسرها ممَّا يُلقيه الله سبحانه في قلوب عباده بعد اختيارهم للحقّ ثمّ كمّل ذلك يوماً فيوماً...»[1].

فكلامه هذا يؤدّي إلى الدور لأنّ الظاهر منه أنّ اختيار الحقّ من المكلَّفين لا يَقع إلا بعد إلقاء المعراف بأنواعها بما فيها المعارف الأصوليَّة (حيث قال: يُلقيه.. بعد اختيارهم للحقّ)، وهذا هو الدور بعينه لأنَّك ترى أنّ اختيار الحقّ (أي المعارف الحقَّة) من المكلَّف شرط حصول الحقّ للمكلَّف فتوقَّفَ حصول الحقّ على نفسه. إلا أن يكون مراده بالمعارف أدلَّة الأصول الدينيَّة وبراهينها وعندها يكون المُلقَى من الله عزّ وجل إلى قلوب العباد هو دلائل التوحيد مثلاً نتيجةَ تسليمهم للحقّ، وأمَّا نفس الإيمان بالله ووحدانيَّته فهو حاصل له ومفطور عليه.

ولكن لو كان مراده ذلك فمؤدَّى هذا الكلام أن يكون اختيار الإنسان للتوحيد مجرَّداً عن الدليل، لأنّ اختيار التوحيد يكون قبل إلقاء الأدلَّة إليه أي يكون اختياراً لا عن تفكّر وتدبّر فيكون الاختيار اتّفاقياً وأيُّ مدح يستحقُّه مختار ذلك، بل لو اختار التوحيد من دون أدلَّته كان ترجيحاً بلا مرجِّح.

**ثالثاً:** المناقشة في فقه الحديث: أي سؤال مُحَمَّدِ بنِ حَكيم قالَ: «قُلْتُ لأبي عَبْدِ الله عليه السلام: المَعْرِفَة مِنْ صُنْعِ مَنْ هيَ؟ قالَ: مِنْ صُنْعِ الله لَيْسَ لِلعِبادِ فِيها صُنْع» فهو وإن كان ظاهره يدلُّ على أنّ صانع العالم عزّ

---

(١) المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول، ج٢ ص٢٢٢.

وجل هو صانع المعرفة، وليس غيره إلا أنَّه إنَّما جاز سلب صناعتها عن غير الله لأنَّ الله هو واهب العقول والقوى التي بها تحصل العلوم والمعارف، ولولاها لما تمكَّنَ الإنسان من المعرفة هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ ثانيةٍ فإنَّ بعض أسباب حصول المعارف يَقع في اختيار الإنسان كالسعي والجدِّ له ورفع الموانع عن ذلك والله عزَّ وجلَّ هو جاعل الاختيار للإنسان، ومن جهةٍ ثالثةٍ فإنَّ أسباب حصول المعارف التي جزءٌ منها بيد الإنسان لا تَكفي؛ لأنَّها جزء العلَّة لا تمامها، فلا بدَّ أن تنضمَّ إليها الإفاضة الإلهيَّة، ولمَّا كانت الإرادة الإلهيَّة جزءَ العلَّة ولا يتحقَّق المعلول إلا بتحقُّق جميع أجزاء العلَّة جاز نسبة صناعتها إلى الله عزَّ وجل، بل جاز حصرها بالله تعالى للجهات الثلاث التي ذكرناها، وقد ورد نسبة الهداية والإضلال بل حصرُها به عز وجل في قوله تعالى ﴿**فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللهُ وَمَنْ يُضْلِلْ اللهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً**﴾ (النساء، ٨٨) وكذلك قولته تعالى: ﴿ **مَن يُضْلِلِ اللهُ فَلاَ هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ** ﴾ (الأعراف، ١٨٦) وغير ذلك من الآيات.

والصحيح في فقه هذه الرواية أنَّها ونظائرها من الروايات التي يَظهر منها أنَّ العلم والمعرفة الإنسانيَّة من أفعال الله إنَّما تَقصد إلى أنَّ الله عزَّ وجل فطر الإنسان على الإيمان بوجوده، فلو تفكَّر ونَظَر في الآفاق وفي النفس لأمكن له التصديق بذلك، وعليه فلو آمن الإنسان بعد ذلك فهو إيمان بفعل الله عزَّ وجل الذي هيَّأ له أسباب المعرفة وموادَّها فحاز أن تنسب المعرفة لصنع الله.

وهذا ما علّق به العلامة الطباطبائي على شرح المجلسي للرواية في

البحار الذي جاء به مكرّراً في مرآة العقول مع تغييرات لفظيَّة طفيفة يقول العلامة الطباطبائي:

«لا يخفى أنّ الإرادة التي هي مناط الاختيار لا تتعلَّق بشيءٍ إلا عن تصوّرٍ وتصديق إجمالاً أو تفصيلاً فمن المُحال أن يتعلَّق الإرادةَ بأصل المعرفةِ والعلم فيكون اختياريّاً من صُنع العبد كأفعال الجوارح، وهذا هو الذي تذكره الروايات، وأمَّا تفاصيل العلم والمعرفة فهي كسبيَّة اختياريَّة بالواسطة بمعنى أنّ الفكر في المقدّمات يَجعل الإنسان مستعداً لإفاضة النتيجة منه تعالى، والعلم مع ذلك ليس فعلاً من أفعال الإنسان».

## خلاصة واستنتاج

وفي ختام هذه المقالة نخلص إلى القول بأنّ ما نُسب إلى المجلسيقُدِّسَ سِرُّه من نفي حجيَّة العقل مطلقاً عارٍ عن الصحَّة، والذين نسبوا له هذا القول لم يتمعَّنوا في كلامه أو فَصَلوه عن سياقه أو لم يضمّوا إليه بياناته وتصريحاته الأخرى.

نعم يَظهر من بعض كلماته نفي حجيَّة العقل في بعض الموارد الخاصَّة، ومع التسليم بعدم صحة ما ادَّعاه فإنَّه لا يُمكن تسرية الحكم إلى جميع مُثبتات العقل فننسب له نفي حجيَّتها؛ لأنَّه يُقرُّ بالبراهين والأحكام العقليَّة ويَعتمدها حجَّةً في ردٍّ أو قبول معاني الأخبار.

# نظريّة المعرفة
# والتوالد الذاتيّ عند السيّد الصدر

الدكتور علي التميمي

## المقدِّمة

**المذهب الذاتيّ**: هو المذهب الثالث في نظريَّة المعرفة الذي قام بدراسة الدليل الاستقرائيّ مع المذهَبين الذين سبقاه، وهما: المذهب العقليّ في المعرفة الذي يقوده أرسطو المعلِّم الأوَّل، والمذهب التجريبيّ في المعرفة الذي نادى به، جمهرةٌ من الفلاسفة المحدثّين وعلى رأسهم (جون ستيورت ميل) الإنكليزيّ، و(دافيد هيوم) الذي يتَّجه اتجاهاً سيكلولوجيًّاً في المذهب التجريبيّ، والدكتور زكي نجيب محمود المصري ونزعته الترجيحيَّة.

وظلَّ المذهب العقليّ لأرسطو يقود نظريَّة المعرفة عبر مقولة التوالد الموضوعيّ لآلاف السنين؛ حتَّى جاء فيلسوفنا محمَّد باقر الصدر، المولود (١٣١٣هـ) الموافق (١٩٣٣م)؛ ليكتشف المذهب الذاتيّ في نظريَّة المعرفة، ويُدافع عن نظريَّته بقوَّة البيان الفلسفيّ وصحَّة الاستنتاج الرياضيّ وسلامة المنطق الذي ينظِّم الفكر البشريّ.

ولم يتوقَّف السيد الصدر{قدس سره} عند مناقشة التوالد الموضوعيّ في نظريّة المعرفة وبيان الثغرة الفكريَّة فيه، وإنّما قام بدراسة الفكر الأرسطيّ

عموماً ابتداءً من مفهومه عن الاستنباط والاستقراء، وألغى تقسيم الاستقراء إلى استقراءٍ كاملٍ وناقصٍ حسب منهجة أرسطو، وناقش نظريَّة المعرفة بتفاصيلها الفكَريَّة الرياضيَّة والمنطقيَّة والفلسفيَّة.

ودرس القضايا العقليَّة القبليَّة وموقف أرسطو منها، وبين ما هو قضيَّة عقليّة قبليّة أوّليّة وما هو ليس كذلك عند أرسطو، واختلف معه في كثيرٍ من المواقف ابتداءً من مبدأ عدم التناقض وتفسير أرسطو للبرهان وتقسيماته للاستقراء إلى كاملٍ وناقصٍ.

وتأكيد السيِّد الصدر ـ كما سوف يأتي في بيان أفكاره ـ أنّ الاستقراء الناقص فقط هو الذي يَسير دليله من الخاصِّ إلى العام؛ خلافاً لمقولة أرسطو في هذا الصدد.

ثمَّ درس العلم الإجمالي، والسببيَّة ونظريَّة الاحتمال، ووضع تعريفاً جديداً للاحتمال.

ودرس المذهب التجريبيّ بمدارسه الثلاث: اليقينيّة والترجيحيّة والسيكلوجيّة، وأظهر الثغرات الفكريّة الفلسفيّة في مبانيها جميعاً، وردّ مقولتها في أنّ التجربة والحسّ هما المصدر الأساس للمعرفة البشريَّة؛ في الوقت الذي لم ينكر دور التجربة والحسّ في المجال العلميّ والمعرفيّ.

وناقش (جون ستيوارت ميل)، و(دافيد هيوم)، و(زكي نجيب محمود)، و(لابلاس) و(بروني) و(رُسل)، وقبل ذلك ناقش ابن سينا والطوسيّ من الفلاسفة المسلمين، وقاد معهم دفَّة الحوار الفلسفيّ المُمتِع ـ كما سوف نرى ـ بثقة الفيلسوف العارف والمؤمن الواثق بربّه وبدينه وبأفكاره، واستعمل في كلٍّ ذلك لغة العلم والأدب، والكيمياء والفيزياء

الذريَّة والبيولوجيا، وكان في كلٍّ ذلك فارساً رائداً يعرف أين يضع قلمه، وكيف يصوغ أفكاره، وماذا يريد من محاوره؟ وماذا يطمح أن يقدِّم لقارئه؟

ولم ينسَ أن يجعل من أُطروحته هذه عبر إعادة دراسة وصياغة نظريَّة المعرفة أن يجعلها ملحمةً للفكر الإيمانيّ، وساحةً من ساحات الجهاد والفتوح، ربط فيها العليَّة بالخالق، والاستقراء بالتوازن الفكريّ الموصِل إلى آفاق الإيمان؛ ليجعل ملحمة الفكر هي ملحمة الفكر الموسوعيّ الذي يكون شاهداً على المتحاورين في كلٍّ عصرٍ وفي كلٍّ مكان؛ حتَّى ليحقُّ لنا ـ إن جازت التسميات السابقة بحق الفلاسفة والمفكِّرين ـ أن نسمِّي السيِّد الصدر بالمعلِّم الرابع، بعد أن سُمِّيَ أرسطو المعلِّم الأوّل والفارابي بالمعلّم الثاني والمحقّق الداماد بالمعلِّم الثالث.

بل إنّ اكتشافات السيّد محمّد باقر الصدر وقدرته على إعادة صياغة نظريّة المعرفة بكلٍّ مصادرها وملاحمها الفلسفيّة والمنطقيّة والرياضيّة تجعله يحتلُّ مكان الصدارة في الأُستاذيّة والمستشاريّة المعرفيّة لأهل الرأي والفكر المعرفيّ.

## الدليل الاستقرائيّ في مرحلة التوالد الذاتيّ

**التوالد الذاتيّ**: هو مذهب السيِّد محمد باقر الصدر في نظريَّة المعرفة، وهو المذهب الثالث من المذاهب التي تعرَّضت لشرح نظريّة المعرفة بعد إن كان أوّلهما المذهب العقليّ وثانيهما المذهب التجريبيّ.

ويقول السيّد الصدر في هذا الصدد: «إنّ المذهب الذاتيّ هو اتِّجاهٌ جديد في نظريَّة المعرفة، يختلف عن كلٍّ من الاتِّجاهين التقليديَّين

اللذين يتمثّلان بالمذهب العقليّ والمذهب التجريبيّ»[1].

والتمييز الأساسيّ بين هذه المذاهب الثلاثة على النحو التالي: توجد نقطتان رئيسيّتان في تفسير المعرفة البشريّة:

**الأولى:** تحديد المصدر الأساسيّ للمعرفة، فالتجريبيّون يؤمنون بأنّ التجربة والخبرة الحسيّة هي المصدر الوحيد للمعرفة. والعقليّون يؤمنون بوجود قضايا ومعارف يُدركها العقل بصورة قبليّة، ومستقلّة عن الحسّ والتجربة، وأنّ هذه القضايا تشكّل الأساس للمعرفة البشريّة، والمذهب الذاتيّ يتّفق في هذه النقطة مع المذهب العقليّ.

**الثانية:** تفسير نموّ المعرفة، بمعنى آخر أنّ هذه المعارف القبليّة الأوّليّة كيف يمكن أن تنشأ منها معارف جديدة؟

وفي هذه النقطة يختلف المذهب الذاتيّ مع المذهب العقليّ، والذي أحبّ من الآن فصاعداً أن أسميّه بالمذهب الموضوعيّ؛ لأنّ كلا المذهبين هما من المذاهب العقليّة، ولكنّهما يختلفان في التفاصيل التي تخصّ نموّ الذاتيّ، فالمذهب العقليّ الموضوعيّ لا يعترف إلاّ بطريقةٍ واحدةٍ لنموّ المعرفة؛ وهي طريقة التوالد الموضوعيّ، بينما يرى المذهب الذاتيّ أنّ في الفكر طريقتين لنموّ المعرفة: أحدهما التوالد الموضوعيّ، والأخرى التوالد الذاتيّ[2].

والفرق بين الموضوعيّ والذاتيّ هو الفرق بين الإدراك ـ وهو الذاتيّ ـ والموضوع المدرك؛ وهو الموضوعيّ.

---

(1) الأسس المنطقية للاستقراء: ص١٢٣.

(2) م. ن، ص١٢٤.

والتَّوالد الموضوعيّ يعني أنَّه متى ما وجد تلازم بين قضيّة أو مجموعةٍ من القضايا وقضيّة أُخرى، فبالإمكان أن تنشأ معرفتنا بتلك القضيّة من معرفتنا بالقضايا التي نستلزمها.

فمعرفتنا بأنّ زيداً إنسان، وأنّ كل إنسان فانٍ تتولّد منها معرفة بأنّ زيداً فانٍ، وهذا التّوالد موضوعيّ؛ لأنّه نابعٌ من التلازم بين الجانب الموضوعيّ من المعرفة المولِّدة والجانب الموضوعيّ من المعرفة المتوالِدة. وهذا التّوالد هو الأساس في كلٍّ استنتاج يقوم على القيام الأرسطيّ؛ لأنّ النتيجة دائماً ملازمة للمقدّمات في القياس.

**والتوالد الذاتيّ**: يعني أنّه بالإمكان أن ينشأ ويولد علم على أساس معرفة أُخرى، دون تلازم بين موضوعيّ المعرفتين، وإنّما يقوم التلازم والتّوالد على أساس التلازم بين نفس المعرفتين. فالتلازم هنا هو بين الجانبين الذاتيّين للمعرفة، وهذا التلازم غير تابعٍ للتلازم بين الجانبين الموضوعيّين.

والمذهب العقليّ الموضوعيّ ذهب إلى أنّ كلَّ استدلالٍ استقرائيّ مردّه على قياس يشتمل على كبرى عقليّة قبليّة تقول: إنّ الصدفة النسبيّة لا تتكرّر باستمرار على خطٍّ طويل، وصغرى مستمدّة من الخبرة الحسيّة، فتقول: إنّ (أ) و(ب) اقترنا باستمرار على خطٍّ طويل.

وعلى هذا، فالمذهب العقليّ يفسِّر جميع العلوم والمعارف التي يَعترف بصحَّتها من الناحية المنطقيَّة بأنّها: إمَّا معارف أوليَّة تعبّر عن الجانب العقليّ القبليّ من المعرفة البشريّة، وإمَّا أن تكون مستنتَجة من تلك المعارف على أساس طريقة التّوالد الموضوعيّ.

بينما يذهب المذهب الذاتيّ إلى أنّ الجزء الأكبر من تلك العلوم والمعارف مستنتَج من معارفنا الأوليَّة بطريقة التوالد الذاتيّ، فهناك معارف عقليَّة أوّليّة قبليَّة مثل: مبدأ عدم التناقض، ومثال المعارف الثانويّة المستنتَجة بطريقة التوالد الموضوعيّ: نظريّات الهندسة الإقليديَّة، ومثال المعارف الثانويّة المستنتَجة بطريقة التّوالد الذاتيّ: كلُّ التعميمات الاستقرائيّة[1].

وقد استطاع المذهب الذاتيّ الذي يقوده السيِّد محمّد باقر الصدر من أن يُبرهِنَ لأنصار المذهب العقليّ الموضوعيّ على أنّ طريقة التّوالد الموضوعيّ ليست هي الطريقة الوحيدة التي يَستعملها العقل في الحصول على معارف ثانويّة، بل يَستعمل إلى جانبها أيضاً طريقة التّوالد الذاتيّ؛ لأنّ العلم الاستقرائيّ لا يُمكن أن يكون نتيجةً للتَّوالد الموضوعيّ؛ لأنّه في نظر المذهب الذاتيّ أنّ الرأي الأرسطيّ أخطأ في الاعتقاد بطابعٍ عقليّ قبليّ لقضيّةٍ ليست من القضايا العقليَّة القلبيَّة، وكذلك أخطأ في الاعتقاد بحاجة الدليل الاستقرائيّ على مصادرات قبليَّة أيضاً[2].

وقد سجّل السيِّد الصدر بجدارةٍ سبعة اعتراضات منطقيَّة على العلم الإجماليّ الأرسطيّ والمبدأ الأرسطيّ، وكشف أنّ هذا المبدأ غير عقليّ ولا قبليّ، وبالتالي عدم كونه الأساس المنطقيّ للاستدلالات الاستقرائيَّة.

**الاعتراض الأوّل:** يقوم على أساس عدم تفسير العلم الإجماليّ على أساس التمانع والتضادّ بين الصدف النسبيّة.

---

(١) م. ن، ص١٢٧.

(٢) م. ن، ص٦٦.

**الاعتراض الثاني:** أنّ التمانع والتضاد بين الأشياء لا يوجد جميعه نتيجة للتمانع والتضادّ بهما.

**الاعتراض الثالث:** أنّ العلم الإجمالي الذي يمثِّله المبدأ الأرسطي ليس قائماً على التشابه والاشتباه.

**الاعتراض الرابع:** عدم وجود علم إجماليّ قبليّ قائم على أساس التشابه والاشباه.

**الاعتراض الخامس:** الصدفة لا تتكرَّر على خطٍّ طويل إذا كان موجوداً لدينا حقاً علم إجماليٌّ؛ لأنّه ليس علماً قبليّاً.

**الاعتراض السادس:** الاعتقاد الاستقرائيّ بسببيّة (أ) لـ (ب) يتناسب عكسيّاً مع مقدار احتمالات وجود(ت) في التجارب الناجحة.

**الاعتراض السابع:** أنّ العلم الإجمالي ليس علماً عقلياً معطىً لنا بصورةٍ مباشرةٍ، بل هو وليد عددٍ كبيرٍ من الاحتمالات[1].

ثمَّ أوضح السيِّد الصدر: أنّ الخطأ في إدراك قضيّةٍ ثانويّة مستنتَجةٍ بطريقةِ التّوالد الموضوعيّ يَستند دائماً إلى الخطأ في إحدى القضايا ـ المقدِّمات ـ التي ساهمت في توليد تلك القضيّة الجديدة، فإمَّا أن يكون الخطأ في قضايا من الفئة الأولى، أو في قضايا التلازم التي تتمثَّل في الفئة الثانية. وضرب مثالاً لذلك، وهو مثال: (النفط سائل)، فإذا قلنا: إنّ كلَّ سائل يتبخَّر بدرجة مائة من الحرارة، وكلَّما كان شيء عنصراً من فئةٍ وكانت عناصر تلك الفئة تتَّصف بصفةٍ فإنّ ذلك يستلزم أن يتَّصف ذلك الشيء بتلك الصفة، واستنتجنا من ذلك أنّ النفط يتبخَّر بدرجة مائة،

---

(١) م. ن، ص٦٤.

فكانت النتيجة خطأً؛ لأنّ القضية الثانية من القضايا الثلاث التي ساهمت في التوليد خطأ[1].

ثمّ بيَّن السيِّد الصدر أنّ هذه الطريقة الجديدة للتوالد ذاتياً لا يُمكن إخضاعها للمنطق الصورَيّ أو الأرسطيّ الذي يُعالج التلازم بين أشكال القضايا؛ إذ لا تقوم طريقة التّوالد الذاتيّ على أساس التلازم؛ لأنّ التوالد ذاتيّ وليس موضوعيًّاً.

ثمَّ يستدرك السيّد الصدر بأنّ هذا لا يمكن أن يكون سبباً لأيٍّ استدلالٍ خاطئ، بل ما يقصده السيد الصدر هو أنّ جزءاً من المعرفة التي يؤمن بها العقليّون على الأقل لم يتكوَّن على أساس التّوالد الموضوعيّ، وإنّما تكون على أساس التّوالد الذاتيّ.

والسيِّد الصدر يذهب بعيداً في الغور في أعماق الفكرة، ويقول: إنّ المنطق الأرسطيّ ببنائه المعروف لايستطيع الإجابة على ذلك، ولذلك فنحن بحاجة إلى منطقٍ جديد؛ إلى منطقٍ ذاتيّ يكتشف الشروط التي تجعل طريقة التّوالد الذاتيٍّ معقولةً، لذلكَ يذهب إلى سرد هذه النقطة الجوهريَّة بالطريقة التالية، حيث يقول:

إنّ كلَّ معرفةٍ ثانويّةٍ يحصل عليها العقل على أساس التّوالد الذاتيّ تمرُّ بمرحلتين؛ إذ تبدأ مرحلة التّوالد الموضوعيّ. وفي هذه المرحلة تبدأ المعرفة الاحتماليّة، وينمو الاحتمال باستمرار، ويسير نموّ الاحتمال في هذه المرحلة بطريقةِ التّوالد الموضوعيّ حتّى تَحظَى المعرفة بدرجةٍ كبيرةٍ جداً من الاحتمال؛ غير أنّ طريقة التّوالد الموضوعيّ تعجز عن

---

(١) م. ن، ص١٢٨.

تصعيد المعرفة إلى درجة اليقين، وحينئذٍ تبدأ مرحلة التّوالد الذاتيّ؛ لكي تُنجِزَ ذلك وترتفع بالمعرفة إلى مستوى اليقين.

ويُمكن بيان ذلك بالمخطَّط التالي:

معارف ثانويّة ⇦ توالد موضوعيّ ⇦ نموّ الاحتمال ⇦ احتمال كبير ⇦ توالد ذاتي ⇦ تصعيد الاحتمال الكبير جداً ⇦ اليقين.

والسيّد الصدر يذهب بعد ذلك إلى اعتبار التعميمات الاستقرائيّة كلّها تمرّ بهاتين المرحلتين، ففي مرحلة التّوالد الموضوعيّ يتّخذ الدليل الاستقرائيّ مناهج الاستنباط العقليّ(١).

وتنمو باستمرار درجة احتمال القضيَّة الاستقرائيَّة على أساسٍ موضوعيّ، وفي المرحلة الثانية يتخلّى الدليل الاستقرائيّ عن منهجه الاستنباطيّ وطريقته في التّوالد الموضوعيّ، ويصطنع طريقة التّوالد الذاتيّ؛ لتصعيد المعرفة الاستقرائيّة إلى درجة اليقين.

ولهذا قام السيِّد الصدر بشرح نظريَّة الاحتمال وإعادة صياغتها بما يتلاءم مع المنطق الجديد الذي دعا إليه وبشَّر به من خلال شرحه للمذهب الذاتيّ، فقد قام بتفسير الاحتمال تفسيراً منطقيّاً، ودرس بديهيّات الاحتمال، وقواعد حساب الاحتمال.

وبيّن أنّ البديهيات الستّ للاحتمال يجب أن تُلاحظ عند تفسير الاحتمال، وأنّ تُعطي مفهوماً تصدق عليه تلك البديهيّات(٢).

ثمَّ استعرض قواعد حساب الاحتمالات، وهي كالتالي:

---

(١) م. ن، ص١٣١.

(٢) م. ن، ص١٤٠.

**أولاً: قاعدة الجمع في الاحتمالات المتنافية:**

وهنا بيّن أنّ اجتماع حادثتين غير محتمل في النتائج المتنافية، فيصدق أنّ احتمال إحدى الحادثتين يُساوي مجموع الاحتمالين، وبين أنّ هذا تطبيقاً للبديهيّة السادسة (بديهيّة الانفصال).

**ثانياً: مجموع الاحتمالات في المجموعة المتكاملة يساوي واحداً:**

وفي ذلك قرّر أنّ مجموع احتمال الحالات المتكاملة يساوي واحداً صحيحاً؛ وذلك حينما نقذف قطعة النقد نعتبر حالة ظهور الصورة وحالة ظهور الكتابة مجموعة متكاملة؛ لأنّ إحدى الحالتين لابدّ أن تظهر، ولا يمكن أن تظهر أكثر من حالة واحدة.

**ثالثاً: قاعدة الجمع في الاحتمالات غير المتنافية:**

ونضرب لها مثالاً: إذا كانت لدينا حالتان، هما: (أ) و (ب) محتملتان، وكان من المحتمل اجتماع الحالتين معاً، وأردنا أن نعرف قيمة احتمال (أ) أو (ب) فليس بالإمكان أن نحدّد قيمة هذا الاحتمال عن طريق جمع قيمة احتمال (أ) مع قيمة احتمال (ب)، كما كنّا نصنع في الحالات المتنافية؛ لأنّ احتمال المجموع موجود هنا، وهو يدخل في كلٍّ من احتمال (أ) واحتمال (ب)، فلا بدّ أن نطرح قيمة احتمال المجموع من مجموع قيمتيَّ الاحتمالين لكي تصل إلى قيمة احتمال (أ) أو (ب).

**رابعاً: قاعدة الضرب في الاحتمالات المشروطة:**

ومعنى ذلك أنّ كلَّ احتمالٍ يتأثّر بافتراض صدق احتمالٍ آخر يسمَّى احتمالاً مشروطاً.

### خامساً: قاعدة الضرب في الاحتمالات المستقلّة:

وهي الاحتمالات غير المشروطة التي لا يتأثّر بعضها بافتراض صدق البعض الآخر، من قبيل: نجاح خالدٍ في المنطق، واحتمال أن ينجح زيد في الرياضيّات، فإنّ قيمة احتمال نجاح زيد في الرياضيّات تُساوي قيمة احتمال نجاحه على افتراض نجاح خالد، ويسمّى هذا النوع من الاحتمالات بـ (الاحتمالات المستقلّة).

### سادساً: مبدأ الاحتمال العكسيّ:

أي إنّ احتمال تفوّق طالب في الفيزياء على أساس الظروف العامّة وافترض تفوّقه في الرياضيّات يُساوي احتمال تفوّقه في الفيزياء على أساس الظروف العامّة مضروباً في احتمال تفوّقه في الرياضيَّات على أساس الظروف العامّة، وافتراض تفوّقه في الفيزياء مقسوماً على احتمال تفوّقه في الرياضيَّات على أساس الظروف العامّة.

وهذه المعادلة اللازمة عن بديهيّة الاتِّصال تسمّى بـ (مبدأ الاحتمال العكسيّ). فعن طريق الاحتمال العكسيّ حُدِّدَت قيمة احتمال نظريّة الجاذبيّة بعد اكتشاف (نيتون).

ثمَّ بعد ذلك بدأ السيّد الصدر بتعريف الاحتمال وتفسيره لتنطبق عليه تلك البديهيّات التي تحدّثنا عنها. فالاحتمال لديه عبارة عن نسبة الحالات الموافقة للحادثة المطلوبة[1]. وأوضح بأنّ هذا التعريف تنشأ عنه مشكلتان، هما:

---

(١) م. ن، ص١٥٧.

**الأولى:** هي أنّ البديهيات لنظريّة الاحتمال غير كافيةٍ لتبرير الاحتمال بمعناه الذي يحدّده التعريف على هذا الأساس، وقد عالج السيِّد الصدر هذه المشكلة بطريقين هما:

١ ـ أنّه أضاف إلى بديهيّات نظريّة الاحتمال بديهيّةً أُخرى تقول: إنّ الحالات الممكنة إذا كانت متساوية في نسبتها إلى (س) فسوف تتساوى تلك الحالات في قيمها الاحتماليّة بالنسبة إلى (س).

٢ ـ أنّ تطوّر معنى الاحتمال الذي يَستهدف التعريف تحديده وننتزع منه عنصر الشك، ونقصد به النسبة الموضوعيّة بين الحالات المرافقة لـ (ل)، ومجموع الحالات الممكنة، فلا نحتاج بعد ذلك إلى بديهيّةٍ أُخرى.

وهذا يعني أنّ لدينا احتمالين: أحدهما الاحتمال الواقعيّ، وهو معنى يستبطن التصديق، والآخر الاحتمال الرياضيّ، وهو عبارة عن نسبة الحالات المرافقة لـ (ل) في مجموع الحالات.

**الثانية:** وهي ترتبط بالتفسير المتساوي، وذهب السيّد الصدر إلى تفسير هذا التساوي واعتبر في هذا التساوي النسبيّ أن هناك علاقة بين كلِّ حالةٍ من الحالات الممكنة (س)، وأنّ هذه العلاقة لها درجات.

وهنا لابدّ من أن يحاول السيِّد الصدر تفسير العلاقة التي تربط (س) بكلِّ حالةٍ من الحالات الممكنة بدون افتراض الاحتمال في محتوى تلك العلاقة، وهذا يعني أنّ العلاقة يجب أن تكون ثابتة بصورة مستقلّة في عالم الاحتمال واليقين، وقائمةٍ بصورةٍ موضوعية بين قضيّتين.

ثمّ يستطرد الشهيد الصدر فيقول في معرض شرحه لهذه النقطة الفكريّة، فيقول: إنّنا في النهاية نجد أنفسنا أمام علاقتين هما: علاقة

الاحتمال وعلاقة الإمكان فلا يمكن تفسير التساوي المفترَض في التعريف على أساس أيّة واحدةٍ منهما، فلا علاقة الاحتمال الذاتيَّة تصلح أساساً للتساوي المفترض؛ لأنّ هذا يجعل التعريف يفرض الاحتمال بصورةٍ مسبَقةٍ، ولا علاقة الإمكان الموضوعيّة تصلح أساساً للتساوي المفترض؛ لأنّ هذه العلاقة ليس لها درجات[1].

## تعريف الاحتمال على أساس التكرار

### نظريّة التكرار المتناهي

أخذ السيِّد الصدر على عاتقه التصدّي لهذه النظريّة، وإمكانيّة التعريف الجديد للاحتمال الذي قامت على أساسه هذه النظريّة؛ ليتعرَّف على إمكانيّة التخلّص من المشاكل التي واجهت التعريف السابق أم لا؟

وهذا التعريف يتعرَّض إلى فئتين ـ مثلاً فئة العراقيين، وفئة الأذكياء ـ وهما كليّان؛ لكلٍّ منهما أعضاؤهما وأفرادهما الموجودة فعلاً.

فهناك فعلاً عراقيّون، وهناك فعلاً أذكياء، وهناك فئة ثالثة هي فئة العراقييّن الأذكياء؛ تشتمل على الأعضاء الداخلين في كلا الفئتين فعلاً.

والسيّد الصدر يرى أنّ هذا التعريف يفي ببديهيّات الاحتمال المتقدِّم، كما أنّه يتخلّص من الاعتراضات التي أُثيرت ضدّ التعريف السابق.

ولكن هذا التعريف يواجه اعتراضاً جديداً، وهو أنّه لا يشمل كلَّ المجالات التي يُمكن للاحتمال الرياضي أن يمتدّ إليها؛ بمعنى أنّ هناك

---

(١) م. ن، ص١٦٤.

مجالات يمكن فيها تحديد الاحتمال رياضيّاً ولا يشملها التعريف، فيُعتبر من هذه الناحية ناقصاً؛ ولذلك رأى السيد الشهيد الصدر أنّه من الضروريّ دراسة الاحتمال الواقعيّ والاحتمال الافتراضيّ.

## الاحتمال الواقعيّ والاحتمال الافتراضيّ

ويمكن التمييز بين الاصطلاحين من خلال العبارات التالية:

إذا أخذنا عراقيّاً ولا ندري هل هو ذكي أم لا؟ فنقول من المحتمل بدرجة كذا أن يكون ذكيّاً.

وبعبارة أُخرى: نفترض عراقياً، ونقول: إذا كان هذا الإنسان عراقياً، فمن المحتمل بدرجة كذا أن يكون ذكيّاً. فالعبارة الأُولى تتحدَّث عن احتمال واقعيّ، وشكٍ حقيقيّ، وبالإمكان إزالة هذا الاحتمال وتبديله إلى يقينٍ بجمع المعلومات عن هذا الفرد.

والعبارة الثانية تتحدَّث عن احتمالٍ افتراضيّ؛ أي عن يقينٍ في صورة الشكّ.

وبهذا نعرف أنّنا في القضية الأُولى نتحدَّث عن قضيّة مشكوكٍ فيها؛ لجهلنا بالظروف المحيطة.

وأمّا القضية الثانية، فنحن نتحدَّث عن احتمال افتراضيّ فهي قضيَّةٌ يقينيَّةٌ مستنتَجةٌ من المبادئ الرياضيّة وبديهيّات نظريَّة الاحتمال استنتاجاً، ولا ترتبط هذه القضية بأيّة درجة من الجهل، ولهذا يمكن الله سبحانه مثلاً أن يقرّرها كما نقرّرها.

والسيّد الصدر يرى أنّ الاحتمال الواقعي يشتمل دائماً على قضيَّتين، وما دامت القضيَّتان على نهجٍ واحدٍ فلكلٍّ منهما الحقّ في

تمثيل الاحتمال الرياضيّ ـ ولكنَّ السيّد الصدر يرى كذلك أنّ هذه العلاقة لا يُمكن استنتاجها من المبادئ المتقدِّمة لنظريَّة الاحتمال فحسب؛ لأنّ المبادئ المتقدِّمة بإمكانها أن تحدِّد نسبة التكرار في الذكاء، ولكن ليس بإمكانها أن تقرّر أنّه في حالة اطلاعنا على أنّ هذا الفرد المعيّن عراقي، وعدم اطّلاعنا على أيّ شيءٍ آخر لا بدَّ أن تكون درجة الاحتمال مطابقةً لتلك النسبة، فلا بدّ لا ستنتاج هذا التطابق من بديهيّةٍ أُخرى، ولكنّه يفترض الآن أنّ التطابق حاصل إلى أن يأتي وقت البديهيّة الأُخرى.

ويَحتاج السيّد الصدر هنا إلى شرطين لتحديد أساس تعريف الاحتمال:

**الأوَّل:** أن يكون عدد أعضاء (ل) المنتمين إلى (ح) في مجموع أعضاء (ل) بما فيهم (هـ)، معلوماً، فاذا افترضنا أنّ مجموع أعضاء (ل) عشرة وأنّ أحدهم هو (هـ)، فلابدَّ أن نعرف أنّ عدد الأعضاء المنتمين من هؤلاء العشرة على الفئة (ح).

**الثاني:** أن نفترض أنّ أساس التعريف البديهيَّة القائلة بالتطابق بين نسبة عدد الأعضاء المشتركة إلى مجموع أعضاء (ل)، ودرجة احتمال كون (هـ) منتمياً إلى (ح) فإذا توفَّر هذان الشرطان أمكن تطبيق التعريف على الاحتمال الواقعيّ في الحالة الأولى كما ينطبق على الاحتمال الافتراضيّ فيها[1].

ويستدرك السيِّد الصدر إلى أنّ في هذا القول شيئاً من التناقض؛ لأنّنا

---

(١) م. ن، ص١٧٠.

حين نتحدَّث عن الاحتمال الواقعيّ بشأن (هـ) نعني أنّنا لم نختبر شأن (هـ)، ولم نتأكَّد من عضويّتها لكلتا الفئتين، سلباً أو إيجاباً، فإذا جعلنا الشرط الأوّل في تحديد هذا الاحتمال على أساس التعريف المتقدّم بأن نكون على علمٍ بعدد الأعضاء المنتمين إلى (ح) في مجموعة (ل) بما فيها (هـ) كان معنى ذلك أنّنا قد افترضنا اختيار حال (هـ) والتأكّد من انتمائه إلى (ح) إيجاباً أو سلباً، وهذا يؤدّي إلى تناقضٍ فحواه أنّه لكي نحدِّد درجة احتمال انتماء (هـ) إلى (ح) يجب أن نتأكَّد أنّها منتمية أو غير منتمية.

وحلُّ هذا التناقض هو أنّنا في بعض الأحوال نستطيع أن نعرف عدد أعضاء فئة (ل) المنتمين إلى (ح) دون أن نشخِّص تلك الأعضاء في أفراد محدّدة، فمعرفة عدد الأعضاء المشتركة لا يجب أن تستبطن معرفة حال (هـ) والتأكّد من انتمائه إلى (ح) إيجاباً أو سلباً.

ومن تلك الأحوال ما إذا حصلنا بعد ذلك على أيّ عددٍ كبيرٍ من أعضاء (ل) عن طريق الاستقراء، فإنّنا إذا حصلنا بعد ذلك على أيٍّ عددٍ كبيرٍ من أعضاء (ل) فسوف نعرف على أساس الاستقراء عدد الأعضاء المتمية إلى (ح) دون أن نشخِّص حالَ كلٍّ عضوٍ بالذّات.

ثمَّ يستعرض السيّد الصدر محاولة (رُسل) التي حاول فيها أن يُثبِتَ شمول التعريف ومن المحاورات التي أدارها في هذا الباب قوله:

إنّ مبدأ الاستقراء نفسه يرتكز على الاحتمال، وليس الاحتمال الذي يرتكز على الاستقراء تكراراً، بل هو نوع آخر رغم أنّ كلَّ استقراء يشتمل على تكرّر.

فنحن حينما نستقرئ عدداً من أعضاء الفئة التي تنتمي إليها الدالّة على وجود زرادشت مثلاً ونلاحظ أنّها صادقة بنسبة معيّنة نجد في هذا الاستقراء تكراراً، ولكن مبدأ الاستقراء الذي يبرّر تعميم النّتيجة على سائر أعضاء الفئة لا يستند إلى الاحتمال بوصفه مجرّد تعبير عن هذا التكرار، بل يستند على الاحتمال بمعنىً آخر وسوف يقوم بتوضيحه السيّد الصدر في بحوث اُخرى من أُطروحته حول التّوالد الذاتيّ.

ثمّ يقول: إذا كان مبدأ الاستقراء يرتكز على احتمال غير تكراريّ فلا بدّ من تعريف للاحتمال على هذا الأساس.

## تعريف جديد للاحتمال

وحتّى يستكمل السيّد الصدر أُطروحته حول الاحتمال بدأ بتعريفٍ جديدٍ يَستبدل فيه التعريفين السابقين وقدَّم لذلك باستذكار البحث حول العلم الإجماليّ وهو العلم بشيءٍ غير محدّدٍ تحديداً كاملاً.

وقسَّم العلم الإجماليّ بعد ذلك إلى قسمين:

**الأوّل:** هو العلم الإجماليّ الذي تكون أطرافه متنافية.

**الثاني:** هو العلم الإجماليّ الذي تكون أطرافه غير متنافية، وواضح أنّنا نواجه في حالة كلٍّ علمٍ إجماليّ:

أولاً: العلم بشيءٍ غير محدَّد (كلي).

ثانياً: مجموعة الأطراف التي يعبِّر كلٌّ عضوٍ فيها ممثلاً احتماليّاً للمعلوم أي يحتمل أنّه هو ذلك الشيء غير المحدّد.

ثالثاً: مجموعة الاحتمالات التي يُطابق عددها عدد مجموعة

الأطراف؛ لأنّ كلّ طرفٍ من أطراف العلم الإجماليّ يحتمل أن يكون هو الممثّل للمعلوم.

ثمّ بدأ بتوضيح تعريفه للاحتمال في صيغتين:

**تعريف الاحتمال:** إنّ الاحتمال الذي يمكن تحديد قيمته هو دائماً عضو في مجموعة الاحتمالات التي تتمثّل في علمٍ من العلوم الإجماليّة، وقيمته تساوي دائماً ناتج قسمة رقم اليقين على عدد أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثّل في ذلك العلم الإجماليّ.

فالاحتمال عند السيِّد الصدر هو تصديقٌ بدرجةٍ معيَّنةٍ ناقصةٍ من درجات الاحتمال، وهو احتمالٌ رياضيٌّ ومنطقيٌّ من البديهيّات المفترَضة لنظريّة الاحتمال.

ثمّ بيَّن أنّ هذا التعريف يشتمل النقاط التالية:

١ ـ وفاء التعريف بالبديهيّات المفترَضة لنظريّة الاحتمال.

٢ ـ تذليل الصعوبات التي يمكن أن يواجهها التعريف.

٣ ـ انسجام هذا التعريف مع الجانب الحسابيّ من نظريّة الاحتمال.

٤ ـ استيعاب هذا التعريف لتلك الاحتمالات التي لم يستطع تعريف الاحتمال على أساس التكرار أن يستوعبها.

٥ ـ قائمة البديهيّات الإضافيّة لهذا التعريف.

## الضرب والحكومة في العلوم الإجماليّة

وقد بيَّن السيّد الصدر أنّ هذه الحكومة يُمكن أن نقدِّمها بوصفها البديهيّة الإضافيّة الثالثة. وأهمُّ نتيجةٍ تؤدّي إليها هذه البديهيّة الإضافيّة

الثالثة هي أن نبرهن على الخطأ في تطبيق مبدأ الاحتمال العكسيّ، فإنّ هذا المبدأ يَستبطن قاعدة الضرب.

## العوامل المثبِتة في الحكومة

حيث إنّ القيمة الاحتماليّة النافية حاكمة على القيمة الاحتمالية المثبتَة لقضيّةٍ ما، والعامل الذي يُضعف احتمال الطرفيّة يحكم على تلك القِيَم.

## الفرضيّات التي تُعني ببديهيّ الحكومة

ويوضح السيِّد الصدر أنّ هناك فرضيَّتين تُعنيَان ببديهيَّة الحكومة وتحقِّقان شروطها:

**الفرضيَّة الأولى:** أن يكون المعلوم بالعلم الإجماليّ الأوّل يتَّصف بصفة، وتكون هذه الصفة بمثابة اللازم الأعم لأحد طرفيّ العلم الإجمالي، ولا يكون بينها وبين الطرف الآخر للعلم الاجمالي تلازم إيجابيّ أو سلبيّ بمعنى أنّ الطرف الآخر من المحتمل أن يكون متَّصِفاً بها ومن المحتمل أن لا يكون متَّصِفاً بها.

ففي هذه الحالة تُصبح قيمة احتماليّة نافية لاتِّصاف الطرف الآخر بذلك اللازم حاكمةً على القيمة الاحتماليّة المثبِتة للطرف الآخر والمستمرّة من العلم الإجماليّ الأوّل.

**الفرضيّة الثانية:** أن نحصل على علمٍ بأنّ المعلوم الإجمالي الأوّل يتَّصف بصفة، وهذه الصفة ليست لازمةً لأيٍّ واحدٍ من الطرفين، وإنّما هي ممكنة ومحتمَلة في أيٍّ واحدٍ منهما، ففي هذه الحالة تُصبح أيُّ قيمةٍ احتماليّة تَنفي بدرجةٍ أكبر ثبوت تلك الصفة أو تُثبِت بدرجةٍ أكبر ثبوتها في طرفٍ، حاكمةً على القيمة الاحتماليّة المسبَقة.

## الحكومة في الأسباب والمسبِّبات

إذا وجدنا فئتين كلٌّ واحدةٍ منهما تشكِّل مجموعة الأطراف لعلم إجماليّ، وكانت أعضاء الفئة الأولى أسباباً لأعضاء الفئة الثانية:

فالقِيَم الاحتماليّة التي يحدِّدها العلم الإجماليّ الذي يضمُّ الفئة الأولى[1] حاكمةٌ على القِيَم الاحتماليَّة التي يحدِّدها العلم **الإ**جماليّ الذي يَضمُّ الفئة الثانية، وهذه الحكومة كذلك تفسر على أساس البديهيّة الإضافيّة الثالثة.

## انطباق الحكومة على الواقع

وهنا يُمكن القول أنّ الحكومة التي ثَبتَت لبعض القِيَم الاحتماليّة على بعض وفقاً للبديهيَّة الثالثة والرابعة تُطابق الواقع، وهذا يعني أنّ الواقع يَتطابق مع افتراض القِيَم الاحتماليّة المستمدَّة من العلم الإجماليّ في مرحلة المسبِّبات؛ محكومة للقِيَم المستمدَّة من العلم الإجماليّ في مرحلة الأسباب.

## العلوم الإجماليّة الحمليّة والشرطيّة

القضيّة تنقسم إلى قضيّة حمليّة وقضيّة شرطيّة، فالحمليَّة تتحدَّث عن وقوع شيءٍ أو نفيه، والشرطيَّة تتحدَّث عن العلاقة الشرطيّة بين شيئين مثل: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار مضيء. وعلى هذا الأساس يَنقسم العلم الإجماليّ إلى حمليّ وشرطيّ.

---

(١) م. ن، ص٢١٤.

## العلوم الشرطيّة ذات الواقع المحدّد

والعلوم الإجماليّة الشرطيّة تنقسم إلى قسمين:

**الأوّل:** العلم الإجماليّ الشرطيّ الذي يكون لشرطه جزاء معيّن في الواقع مثل: إذا استعملت الدواء الفلانيّ فسيحدث في جسمي الحالة (١) أو (٢) و(٣)، فاذا سألت خبيراً أخبرني عن الثاني.

**الثاني:** العلم الإجماليّ الشرطيّ الذي نفترض في جزائه بدائل متعدِّدة ولا يوجد له في الواقع جزاء محدَّد عن تلك البدائل.

وهكذا يكون العلم الإجماليّ الشرطيّ الذي يتحدّث عن جزاء غير محدّد في الواقع فهو في هذه الحالة لا يَصلح أن يكون أساساً لتنمية الاحتمال.

فالعلم الإجماليّ الشرطيّ لابد أن يكون معبِّراً عن جزاء محدّد في الواقع، وهنا بدأ السيِّد الصدر تلخيص دراسته عن نظريّة الاحتمال بالنتائج التالية:

١ ـ أنّ الاحتمال يقوم دائماً على أساس علمٍ إجماليّ.

٢ ـ أنّ نظرية الاحتمال على أساس هذا التعريف تشتمل إلى جانب بديهيّات الحساب الأوليّة على خمس بديهيّات إضافيّة، هي:

أ ـ أنَّ العلم الإجماليّ يَنقسم بالتساوي على أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثَّل فيه.

ب ـ إذا أمكن تقسيم أحد أطراف العلم الإجماليّ دون أن يُناظره تقسيم للأطراف الأُخرى، فهذه الأقسام إمَّا أصليَّة وإمَّا فرعيَّة، فاذا كانت أصليَّة كان كلُّ قسمٍ من أقسام الطرف عضواً في مجموعة أطراف العلم

الإجماليّ، وإذا كانت الأقسام فرعيَّة، فالطرف عضوٌ واحدٌ.

٣ ـ القيمة الاحتماليَّة النافية حاكمةُ على المثبتة.

٤ ـ أنّ التقييد المصطنع للكلي المعلوم بالعلم الإجمالي في قوّة عدم التقيّد.

٥ ـ كلّما كان العلم الإجمالي الشرطيّ يتحدّث عن جزاءٍ غير محدّد في الواقع فلا يصلح أن يكون أساساً لتنمية الاحتمال.

ثم بيّن أنّ البديهيَّة الإضافيّة الثانية هي تحديد وتفسير لموضوع البديهيّة الأولى. كما أنّ البديهية الرابعة تقوم بتحقيق مصداق للبديهيّة الإضافيّة الثالثة.

إنّ قاعدة الضرب هي مستنتَجة من البديهيّات السابقة.

وإلى هنا تكون نظريَّة الاحتمال بكلٍّ أبعادها واضحة، وهي التي سيقوم السيِّد الصدر بتفسير الدليل الاستقرائيّ باعتباره تطبيقاً بحتاً لها.

## موقف السيّد الصدر من المرحلة الاستنباطيّة

### (على مستوى التّوالد الموضوعيّ)

وفي البداية يُسارع السيّد الصدر لإبداء غرضه من هذا البحث، وهو محاولته لإثبات أنّ الاستقراء يمكن أن ينمّي قيمة احتمال التعميم، ويرتفع به على درجة عالية من درجات التصديق الاحتماليّ مستنبطاً ذلك من نفس نظريّة الاحتمال وبديهيّاتها من دون حاجةٍ إلى مصادرات إضافيّة يختصّ بها الدليل الاستقرائيّ.

أيّ إنّ الاستقراء عند الشيهد الصدر ما هو إلاّ تطبيقٌ للاحتمال

بتعريفه وبديهيّاته التي مرّت في بحث نظريّة الاحتمال، ويُمكن عن طريقه إثبات التعميم الاستقرائيّ بقيمة احتماليّة كبيرة جداً[1].

وهو إذ يميّز طريقته عن الطرق الأُخرى بكلٍّ تواضع، فهو يَطرح الطرق الأُخرى ويشرحها قبل محاوله (لا بلاس) في تفسير الدليل الاستقرائيّ، والتي لم تنجح في تفسيره على هذا الأساس، ولم تكتشف مبرِّراته المنطقيّة.

وهناك محاولة (رسل) الفيلسوف البريطاني الذي ادَّعى الحاجة إلى مصادرات خاصّة، وهو رأي غالبيَّة المفكِّرين المعنيِّين بدراسة الدليل الاستقرائيّ.

ومحاولة السيِّد الصدر ترتكز على افتراض علمٍ إجماليّ يكون عددٌ كبيرٌ من أعضائه وأطرافه مستبطناً أو مستلزماً للقضيّة الاستقرائيّة، فتصبح القضيّة الاستقرائيّة محوراً لعددٍ من القِيَم الاحتماليّة بقدر ذلك العدد من الأعضاء المستبطَن أو المستلزَم للقضيَّة الاستقرائية، ولا بدَّ أن يكون العلم الإجمالي مرناً بشكل يزداد فيه عدد الأعضاء التي تتضمَّن إثبات القضيّة الاستقرائيّة، وينمو هذا العدد تبعاً لازدياد عدد التجارب أو الملاحظات في عمليّة الاستقراء.

وبهذا يُصبح نموّ القيمة الاحتماليّة للقضيّة الاستقرائيّة مطَّرِداً مع نموّ الاستقراء وامتداده.

ثمَّ ينتقل السيد الصدر إلى بيان السببيَّة العقليَّة والتجريبيَّة، ويبيّن الفارق بينهما على النحو التالي:

---

(١) م. ن، ص٢٢٨.

١ ـ أنّ السببيّة بالمفهوم العقليّ: هي علاقة ضرورة، والسببيّة بالمفهوم التجريبيّ هي علاقة اقتران أو تتابع بصورة مطّردة (صدفة).

٢ ـ أنّ السببيّة بالمفهوم العقليّ علاقة واحدة رئيسيّة بين مفهومين وارتباطات متلازمة، والسببيّة بالمفهوم التجريبيّ تتمثّل في علاقات بين الأفراد، وكلٌّ علاقةٍ تتابع بين فردٍ من الحرارة وفردٍ من الحركة فهي علاقة مستقلّة عن علاقات التتابع بين الحرارة والحركات الأُخرى.

٣ ـ أنّ أفراد المفهوم الواحد متلازمة في علاقاتها السببيَّة على أساس المفهوم العقليّ، وهو مفاد المقولة: «إنّ الأشياء المتماثلة تؤدّي إلى نتائج متماثلة».

## أمّا السببيّة الوجوديّة والسببيّة العدميّة

١ ـ أنّ السببيَّة الوجوديّة بالمفهوم العقليّ لا تنفي إمكان الصدفة المطلَقة.

٢ ـ أنّ السببيّة الوجوديّة بالمفهوم التجريبيّ تساوي الصدفة المطلقة المتمثِّلة في اقتران وجود شيءٍ بوجود شيءٍ آخر دون أيِّ ضرر.

٣ ـ أنّ السببيَّة العدميَّة بالمفهوم العقلي تساوي استحالة الصدفة المطلَقة.

وفي ضوء هذه الإيضاحات يقول السيد الصدر: إنّنا يمكن أن نفهم المواقف القبليَّة الأربعة.

ففي الموقف القبليّ للتطبيق الأوّل: تفترض أنّه لا يوجد أيُّ مبرِّرٍ قبليّ لرفض علاقة السببيّة الوجوديّة بمفهومها العقليّ بين (أ) و(ب) أي للإيمان بعدمها، ونقبل في نفس الوقت السببيّة العدميّة بمفهومها العقليّ الذي يتضمّن استحالة الصدفة المطلَقة.

وفي الموقف القبليّ للتطبيق الثاني نفترض ـ كما في الأوّل ـ: أنّه لا يوجد أيُّ مبرّر قبليّ لرفض علاقة السببيّة الوجوديّة بمفهومها العقليّ بين (أ) و (ب) وأمّا السببيّة العدميّة بمفهومها العقليّ فتفترض أنّه لا يوجد أيُّ مبرِّر قبليّ للإيمان بها، كما لا مبرّر للإيمان بعدمها، وهذا يعني الشك في إمكان الصدفة المطلَقة.

وفي الموقف القبليّ للتطبيق الثالث نفترض ـ كما في الموقفين السابقين ـ: أنّه لا يوجد أي مبرِّر قبليّ لرفض علاقة السببيّة الوجوديّة بمفهومها العقليّ بين (أ) و (ب) للإيمان بعدمها، ولكن يوجد مبرّر قبليّ لرفض علاقة السببيّة العدميّة بمفهومها العقليّ.

وهذا يعني الإيمان المسبَق بإمكان الصدفة المطلَقة، ولا تناقض بين الإيمان بإمكان الصدفة المطلَقة وعدم رفض السببيّة الوجوديّة بالمفهوم العقليّ.

وفي الموقف القبليّ للتطبيق الرابع نفترض ـ خلافاً للمواقف الثلاثة السابقة ـ: إنّا نملك مبرِّراً قبليّاً لرفض علاقة السبب الوجوديّة بمفهومها العقليّ بين (أ) و(ب) أيّ للإيمان بعدمها، فلا يوجد أيُّ احتمالٍ قبل الاستقراء للسببيَّة العقليّة، وإنّما يُحتمل قبليّاً السببيّة بالمفهوم التجريبيّ لها، أي أنّ (أ) تقترن بها أو تعقبها (ب) بصورة مطّردة[1].

ثمَّ يَمضي السيِّد الصدر في دراسته الجريئة للمرحلة الاستنباطيّة، ويلخّص على النحو التالي:

١ ـ إنّ المرحلة الأولى من الدليل الاستقرائي يُمكن أن نعتبرها

---

(١) م. ن، ص٢٣٥.

تطبيقاً دقيقاً لنظريَّة الاحتمال بالتعريف الذي اختاره، ولا يحتاج الدليل الاستقرائيّ في هذه المرحلة إلى أيِّ مصادرةٍ تتوقَّف على ثبوتٍ مسبَقٍ سوى مصادرات نظريَّة الاحتمال نفسها.

٢ ـ إنّ المرحلة الاستنباطيَّة من الدليل الاستقرائيّ ـ رغم عدم احتياجها إلى أيّ ثبوتٍ مسبَق لمصادراتٍ أُخرى ـ إضافةً إلى مصادرات نظريَّة الاحتمال ـ تتوقَّف على افتراض عدم وجود مبرِّر قبليّ لرفض علاقات السببيّة بمفهومها العقليّ أي للاعتقاد بعدمها، وهذا لا يكلِّف الدليل الاستقرائي إثباتاً مسبقاً؛ لأنّ الرفض هو الذي يَحتاج إلى إثبات وأمّا عدم الرفض القبليّ فيكفي له عدم وجود مبرِّر للرفض.

وعلى هذا الأساس يقول الشهيد الصدر: إنّ من يرفض علاقات السببيّة بمفهومها العقليّ رفضاً كاملاً لا يمكنه أبداً أن يفسِّر الدليل الاستقرائيّ في مرحلته الاستنباطيّة، ويبرِّر نموَّ الاحتمال بالقضيّة الاستقرائيّة.

وعن هذا الطريق يقول الشهيد الصدر: يُمكننا أن نبرهن لكلٍّ من يَعترف بقيمةٍ حقيقيَّةٍ للدليل الاستقرائي في تنمية الاحتمال، على أنّه مضطرٌ للتنازل عن المبرِّرات القبليَّة لرفض علاقات السببيّة ونفيها.

٣ ـ إنّ الدليل الاستقرائيّ الذي يَحتاج فقط إلى افتراض عدم وجود مبرِّر قبليّ لنفي علاقة السببيّة، يُمكنه أن يُثبت بنفسه ـ وبالطريقة العامَّة التي حدَّدناها له في مرحلته الاستنباطيَّة ـ علاقة السببيّة العدميّة بمفهومها العقليّ ـ أي استحالة الصدفة.

فالسيِّد الصدر يرى أنّ من يبدأ من احتمال استحالة الصدفة المطلَقة يُمكنه أن يُثبتَ بدرجةٍ كبيرةٍ من الإثبات هذه الاستحالة بنفس دليل

الاستقراء خلافاً لمن يبدأ من الاعتقاد بأنّ كلّ ما يوجد فهو صدفة، ويرفض علاقات السببيّة بمفهومها العقليّ، فإنّه لا يُمكنه أن ينمّي احتمال القانون السببيّ بالدليل الاستقرائيّ»[1].

ثمّ حاول السيّد الصدر بالدّراسة المعمّقة وبالبيان الرياضيّ والفلسفيّ والمنطقيّ أن يدحض رأي المنطق الوضعيّ في رفضه للسببيّة العقليّة، فالمنطق الوضعيّ ليس على حقٍّ في الربط بين معنى القضيّة وكيفيَّة إثبات صدقها، وبذلك يَفقد المنطق الوضعيّ أساسه المنطقيّ في الرفض.

وأمّا رفضه للدليل الفلسفيّ الذي يَرفض السببيَّة العقليّة، فهو دعوته لأصحاب هذا الدليل لأن يبدأ هذا الدليل من احتمال علاقة الضرورة بين (أ) و(ب) وليس من الضروريّ أن يبدأ من الاعتقاد بها والتأكيد المسبَق لها.

وأمّا حول التبرير العلميّ، فقال: حتّى إذا افترضنا أنّ العلم استطاع أن يتأكّد من عدم وجود أسبابٍ محدّدةٍ تقوم على أساسها ظواهر العالم الذريّ وتصرّفات الجسيم البسيط، فهذا لا يمنع من احتمال مبدأ السببيّة بالنسبة على عالم المركَّبات وما يُفهم من ظواهر، وبالتالي نحتفظ بالمصادرة التي يَحتاجها الدليل الاستقرائيّ بالنسبة إلى هذا العالم.

وأمّا اتجاه التبرير العمليّ، فقال السيّد الصدر ردّاً على (رُسل): إنّ القوانين الاحصائيّة التي تستخدمها العلوم بدلاً عن التعميمات السببيّة ـ ليست من وجهة نظر تحليليّة للدليل الاستقرائيّ ـ بديلاً لمبدأ السببيّة بمفهومه العقليّ.

---

(١) م. ن، ص٢٧٠.

بل إنّ أيَّ قانون إحصائيّ هو نتيجة استقراء وتعميم استقرائيّ لنسبة التكرار وهذا التعميم بدوره يتوقَّف على افتراض مبدأ السببيّة العقليّة ولو على مستوى الاحتمال؛ لأنّ كلَّ تعميمٍ استقرائيّ لا يُمكن أن يَستغني عن هذه المصادر[1].

ثمَّ يُنهي السيّد الصدر هذا البحث بوضع شرطين لازمين لنجاح الدليل الاستقرائيّ، وهما:

أولاً: أن تكون (الألفات) فئةً ذات مفهوم موحَّد أو خاصيَّة مشتركة وليست مجرَّد تجمع أعمى للأشياء متفرّقة.

ثانياً: أن يُلاحظ تمّيز (الألفات) التي شملتها التجربة على سائر (الألفات) في خاصيَّة مشتركة أُخرى[2].

## دور المرحلة الذاتيّة في إنتاج اليقين

ومن هنا يبدأ السيد الصدر بتقديم البيانات والمفاهيم الأساسيَّة التي تصبُّ في إطار التركيز على نظريَّته الخاصّة تجاه التّوالد الذاتيّ باعتبارها المقولة المعرفيَّة التي هيَّأ لها كلُّ الأدوات البيانيَّة المنطقيّة والفلسفيّة والرياضيّة، ومن الآن بدأ بالتحضير للدخول في تجلِّيات النظريّة العملاقة التي غيَّرت الوجه المعرفيّ والفلسفيّ لنظريَّة المعرفة على مستوى الفكر البشريّ منذ أرسطو إلى يومنا هذا؟

والسيِّد الصدر يرى أنّ المرحلة الاستنباطيَّة من الدليل الاستقرائي لا تؤدِّي إلى اليقين بالسببيَّة، ولا إلى اليقين بالتعميم الاستقرائي، وإنّما تُعطي

(١) م. ن، ص٢٩٩.

(٢) م. ن، ص٣١٠.

قيمة احتماليّة كبيرة لدرجة التصديق بتلك السببيّة وهذا التعميم.

والسؤال المهمّ الذي يُواجه السيِّد الصدر في دراسة المرحلة الثانية من الدليل الاستقرائيّ هو هل أنّ هذه القيمة الاحتماليّة الكبيرة تتحوَّل إلى يقينٍ في مرحلةٍ تاليةٍ من الدليل الاستقرائي أم لا؟

ولكي يُجيب السيِّد الصدر على هذا التساؤل المهمّ كعادته يُلقي الضوء على المفاهيم المحيطة باصطلاح اليقين فيدرسه دراسةً معمَّقةً فهو يميِّز بين ثلاثة معانٍ لليقين، هي:

١ ـ اليقين المنطقيّ أو الرياضيّ: وهو العلم بقضيَّةٍ معيَّنةٍ، فاليقين المنطق مركَّب من علمين. ويُعتبر من وجهة نظر منطق البرهان على العلاقة بين قضيَّتين بوصفها علاقة ضرورة من المستحيل أن لا تكون قائمة بينهما.

أمَّا اليقين الرياضي فهو ينـدرج في اليقين المنطقيّ بمفهـومه العام فاليقين الرياضيّ يستمدُّ معناه من تضمّن إحدى الدالّتين في الأُخرى؛ بينما اليقين المنطقيّ في منطق البرهان يَستمدُّ معناه من اقتران العلم بثبوت شيء لشيء بالعالم باستحالة أن لا يكون هذا الشيء ثابتاً لذاك.

٢ ـ اليقين الذاتيّ: وهو يعني جزم الإنسان بقضيَّة من القضايا بشكلٍ لا يراوده أي شكّ أو احتمال للخلاف فيها.

٣ ـ اليقين الموضوعيّ: هو التصديق بأعلى درجةٍ ممكنةٍ على أن تكون هذه الدّرجة متطابقة مع الدّرجة التي تفرضها المبرِّرات الموضوعيّة.

وبتعبيرٍ آخر: هو أن تصل الدرجة التي تفرضها المبرِّرات الموضوعيّة إلى الجزم، واليقين الموضوعيّ له طابع مستقلّ عن الحالة النفسيّة، أمّا اليقين الذاتيّ فهو مرتبط بالحاله النفسيّة في المعرفة.

وكما يوجد يقينٌ موضوعيٌّ في مقابل يقين ذاتيّ كذلك يوجد احتمال موضوعيّ في مقابل احتمال ذاتيّ.

وبعد هذا البيان العميق لليقين يذهب السيِّد الصدر لدراسة التصديق وكيف يمكن أن نحدِّد الدرجة الموضوعيّة لتصديقاتنا(1).

وهنا يقسِّم السيّد الصدر بناء على خبرتنا في استنباط القضايا في مجال الرياضيّات يقسِّم الدرجات الموضوعيّة للتصديق إلى قسمين:

١ ـ الدرجة التي يُمكن البرهنة عليها وعلى موضوعيّتها أي على صحّتها، عن طريق درجات صحيحةٍ لتصديقاتٍ سابقة.

٢ ـ الدرجة التي تكون موضوعيّتها أي صحّتها أوليّة ومعطاة بصورةٍ مباشرةٍ. وهذا يعني أنّ أيّ تقييم موضوعيّ لدرجة التصديق يجب أن يفترض مصادره مفادها: أنّ هناك درجات وتقسيمات بديهيَّة أوليّة وغير مستنبَطة، إذ ما لم تكن هناك درجات تتمتّع بالصحّة الموضوعيّة بصورةٍ مباشرةٍ، لا يُمكن أن توجد درجات مستنبَطة، وبعد ذلك يبدأ السيِّد الصدر بالإجابة على السؤال الذي أثاره في بداية هذا البحث عن الدليل الاستقرائيّ والقيمة الاحتماليّة الكبيرة والتي يحقِّقها هل تتحوَّل إلى يقينٍ أم لا؟

ويوضح السيِّد الصدر بأنّ اليقين الذي نبحث عنه هنا هو اليقين

---

(١) م. ن، ص٣٢٦.

الموضوعيّ دون اليقين الذاتيّ واليقين المنطقيّ أي هل هناك مبرِّرات موضوعيّة لكي يحصل التصديق الاستقرائيّ على أعلى درجة ممكنة وهي درجة الجزم واليقين؟

أي أنّ درجة اليقين هل هي درجة صحيحة وموضوعيّة للتصديق الاستقرائيّ أو لا؟ فإن كانت صحيحة وموضوعيّة فاليقين بالقضيّة الاستقرائيّة يقينٌ موضوعيٌّ، وإن كانت غير صحيحةٍ ولا موضوعيّة فاليقين بالقضيّة الاستقرائيّة إذا وجد في نفس الإنسان فهو يقين ذاتيّ بحت[1].

## حاجة اليقين الموضوعيّ إلى مصادره

وهذه المصادرة يوضِّحها السيِّد الصدر من أنّ التصديق الموضوعيّ بحاجة دائماً إلى افتراض مصادره، فحواها: أنّ هناك درجاتٍ من التصديق الموضوعيّ بديهيّة ومعطاة بصورة أوليّة.

وهنا يأتي دور البحث العلميّ في المرحلة الذاتيّة، وهي في ثلاثة اُمور:

**الأوّل:** صياغة المصادرة التي يَحتاجها الدليل الاستقرائيّ في مرحلته الثانية، لكي يبرِّر حصول التصديق الاستقرائيّ في هذه المرحلة على أكبر درجةٍ من درجات التصديق الموضوعيّ، وهي درجة الجزم واليقين.

**الثاني:** البرهنة على الشروط اللازمة لتوفّرها في هذه المصادرة لكي تكون صحيحة.

**الثالث:** البرهنة على أنّ تلك الشروط اللازم توفّرها في هذه

(١) م. ن، ص٣٢٩.

المصادرة موجودة فعلاً في المجالات التي درسناها وهي المرحلة الأولى من الدليل الاستقرائيّ، وبذلك يقدّم السيّد الصدر تفسيراً كاملاً للمرحلة الثانية من الدليل الاستقرائيّ التي يرتفع فيها التصديق بالقضيّة الاستقرائيّة إلى درجة الجزم واليقين.

ثمَّ يبحث السيِّد الصدر المصادرة التي كَثُر الحديث عنها وشروطها ويبيِّن كيفيَّة صياغة تلك المصادرة فيقول: إنّ المصادرة التي يَفترضها الدليل الاستقرائيّ في مرحلته الثانية لا ترتبط بالواقع الموضوعيّ ولا تتحدَّث عن حقيقةٍ من حقائق العالم الخارجيّ، وإنّما ترتبط بالمعرفه البشريّة نفسها.

وتلخيص المصادرة على النحو التالي:

إنّ المعرفة البشريَّة مصمَّمة بطريقةٍ لا تُتيح لها أن تحتفظ بالقِيَم الاحتماليَّة الصغيرة جداً، فأيّة قيمة احتماليَّة صغيرة جداً تفنى لحساب القيمة الاحتماليَّة الكبيرة المقابلة، وهذا يعني تحوّل هذه القيمة إلى يقين.

وليس فناء القيمة الصغيرة نتيجةً لتدخُّل عوامل بالإمكان التغلّب عليها والتحرّر منها، بل إنّ المصادرة تفترض أنَّ فناء القيمة الصغيرة وتحوّل القيمة الاحتماليّة الكبيرة إلى يقين، يفرضه التحرّك الطبيعيّ للمعرفة البشريّة؛ نتيجةً لتراكم القِيَم الاحتماليَّة في محورٍ واحدٍ بحيث لا يُمكن تفاديه والتحرّر منه، كما لا يُمكن التحرّر من أيّة درجةٍ من درجات البداهة للتصديق المعطاة بصورةٍ مباشرةٍ إلاّ في حالات الانحراف الفكري.

وهذا لا يشبه العوامل النفسيَّة مثل التشاؤم أو التفاؤل، والمصادرة لكي تكون معقوله ويتحقّق شرطها يجب أن نفترض علميين إجماليّين،

وأن لا يكون هناك علم إجماليّ واحد؛ وذلك من خلال استحال سببيّة (أ) لـ (ب) التي استخدمت في الدليل الاستقرائي.

وأخيراً يصل السيِّد الصدر إلى القول الأرسطيّ القائل: إنّ الصدفة لا تتكرّر بصورةٍ متماثلةٍ ومتتاليةٍ، ويبيّن بأنّ هذا القول ليس قاعدةً عقليّة قبليّة على مستوى القواعد المنطقيّة المستقلّة عن التجربة، وإنّما هو محور لتجمعٍ كبيرٍ من القِيَم الاحتماليّة، يجعل احتمال تكرّر الصدفة بصورةٍ متماثلةٍ ومتتاليةٍ أصغر من احتمال أيّة صورة أُخرى من الصور الممكنة.

ثمّ يُحاول صياغة المبدأ الأرسطي بعد أن استولى على كلٍّ قواعده وأُصوله الفكريّة، فهو يصوغه صياغةً جديدةً تُثبت مرّةً أُخرى قدرته الفلسفيّة الفذّة في هذا المجال، ولا تتمّ هذه الصياغة إلاّ بعد أن ينزع منه طابعه العقليّ القبليّ المزعوم.

أ ـ نعلم بوجود عددٍ كبيرٍ من التباينات بين أيّة نقطة زمنيّة والنقطة الزمنيّة الأُخرى التالية لها، وبين أيّة حالة طبيعية وحاله طبيعية أُخرى معاصرة لها.

ب ـ نعلم بوجود عددٍ ضيئل من التوافقات بين النقطتين أو الحالتين.

ج ـ وهذا يجعل قيمة احتمال أن يكون للتباينات تأثيرٌ فيما يَنجم عن نقطةٍ زمنيّةٍ معيّنةٍ أو حالةٍ طبيعيّةٍ معيّنةٍ كبيرةً جداً.

د ـ فإذا أدّت النقطة الزمنيّة الأولى، أو الحالة الطبيعيّة الأولى إلى ظاهرةٍ معيّنةٍ ولم نعرف سببها، فسوف يكون ترقّبنا لأداء النقطة الزمنيّة التالية أو الحالة الطبيعيّة المعاصرة لنفس الظاهرة صدفةً بدرجةٍ أقلّ بكثيرٍ من ترقّبنا لأداء النقطة أو الحالة الأُخرى إلى نتيجةٍ مختلفةٍ ولو كانتْ

محدّدة؛ ولنُطلق على المبدأ الأرسطي بعد وضعه هذه الصياغة (قاعدة عدم التماثل).

ثمّ يوضح السيِّد الصدر: أنّ التباين بين شيئين يقترن دائماً بالتباين بين النتائج والإثبات الاستقرائيّ لهذا الافتراض إن افتُرِضَ بدرجة اليقين.

## المعرفة البشريّة في ضوء المذهب الذاتيّ

وفي هذا البحث يضع السيِّد الصدر كلَّ ثقله الفكريّ وأساليبه البيانيَّة العميقة ليشرح مبادئ المنطق الأرسطيّ، وذلك بعد أن أعطى التفسير الشامل المقترَح للدليل الاستقرائيّ اتّجه إلى دراسة نظريّة المعرفة.

واستعرض اليقين في مفهوم المبدأ الأرسطيّ الذي يقول:

إنّ المعرفة البشريّة الجديرة بالثقة والواجبة القبول، هي القضايا التي تتَّسم بطابع اليقين، ويُريد باليقين تصديق العقل بقضيّة تصديقاً جازماً لا يُمكن زواله أو زعزعته، فكلُّ قضيّة يُتَاح لها هذا اللون من التصديق تعتبر قضيَّة يقينيّة.

والقضايا اليقينيّة على قسمين:

١ ـ القضايا اليقينيّة التي اكتسبت طابعها اليقينيّ بوصفها نتيجةً لقضايا يقينيّة سابقة.

٢ ـ القضايا اليقينيّة الرئيسيّة التي تشكِّل المنطلقات الأوليّة لليقين في المعرفة البشريّة، ويقسِّم المنطق الأرسطيّ هذه القضايا إلى ستّة أصناف، هي:

١ ـ الأوليّات ٢ ـ المحسوسات ٣ ـ التجربيات ٤ ـ المتواترات ٥ ـ الحدسيّات ٦ ـ الفطريّات.

وهناك قضايا أُخرى يضعها المنطق الأرسطيّ إلى جانب هذه القضايا الأوليّة، وهي:

١ ـ المظنونة ٢ ـ المشهورة ٣ ـ المسلّمة ٤ ـ المقبولة ٥ ـ الوهميّة ٦ ـ المشبِّهة.

فبمادئ الاستدلال في المنطق الأرسطي، هي:

١ ـ اليقينيّات: وهي القضايا الستّ المتقدّمة.

٢ ـ المظنونات: وهي قضايا يرجِّح العقل صدقها مع جواز كذبها.

٣ ـ المشهورات: وهي قضايا لا سنَد للإنسان بصدقها إلاّ شهرتها وعدم الاعتراف بها، كحسن العدل وقبح الظلم.

٤ ـ المسلِّمات: وهي قضايا حصل التّسالم على أنّها صادقة.

٥ ـ المقبولات: وهي قضايا مأخوذة ممّن يوثق بصدقه تقليداً.

٦ ـ الوهميّات: وهي قضايا كاذبة يَنفيها العقل، ولكن يَنساق الإنسان للتصديق بها نتيجة لأُلفته للمحسوسات واعتياده على أحكامها، مثل (كلٌّ موجودٍ له مكان وجهة).

٧ ـ المشبّهات: وهي قضايا كاذبة يَعتقد بها الإنسان أحياناً؛ لأنّها تشبه اليقينيّات أو المشهورات.

فكلٌّ استدلالٍ لا يَستخدم من المقدِّمات لإثبات النتيجة إلاّ القضايا اليقينيّة فهو (برهان).

وكلٌّ استدلال يُستخدَم من المقدِّمات المشهورات والمسلّمات يُطلق عليه اسم (الجدل).

وكلٌّ استدلال يَستخدم المظنونات والمقبولات يُطلق عليه اسم (الخطابة).

وكلُّ استدلالٍ يَستخدم قضايا كاذبة يزورها ويقدّمها بوصفها قضايا يقينيّة أو مشهورة فهو (سفسطة) أو (مشاغبة).

وعندما يقوم السيّد الصدر يَفحص هذه المبادئ الأولية التي آمن بها المنطق الأرسطيّ يجد أكثرها ليست مبادئ حقيقيّة للاستدلال؛ لأنّها هي بدورها مستنتَجة، وإن كانت قد تشكّل بدايةً للحوار الاستدلالي بين شخصين، فالقضايا المسلَّمة يُمكن أن تشكّل بدايةً للحوار الاستدلاليّ بين شخصين لأنّها مسلّمة لديهم، فلا حاجة بهما للحديث عن إثباتها، ولكنّها ليست مبادئ حقيقيّة للاستدلال الفكري؛ لأنّ التسليم بها يجب أن يكون قائماً على أساس، فإن كان تصوّر الطرفين كافياً للتصديق بها فهي قضيّة من القضايا الستّ اليقينيّة، وإلاّ فلا بدّ أن تكون مستنتَجة من قضايا تحليليّة، فلا تكون قضيّة أوليّة.

والقضايا المقبولة: هي أيضاً قضايا مستنتَجة بحكم موضعها من الفكر الاستدلاليّ عند الإنسان؛ لأنّ القبول بقضيّةٍ على أساس الثِّقة بشريعةٍ أو بقول عالمٍ يعني استنتاج تلك القضية من القضايا التي أدَّت إلى الثقة بتلك الشريعة، فكلُّ قضيّةٍ مقبولةٍ هي قضيّة ثانويّةٍ في تسلسل الفكر الاستدلاليّ عند الإنسان.

والقضايا المظنونة التي يَستعرضها المنطق الأرسطيّ ليست في الحقيقة إلاّ قضايا مستنتَجة استنتاجاً ظنيّاً من قضايا سابقة، واستنتاج القضيّة المظنونة التي يَذكرها المنطق الأرسطيّ من القضايا اليقينيّة السابقة استنتاجاً ناقصاً بدرجةٍ أقلّ من اليقين.

والقضايا المشبّهة: هي أيضاً ليست قضايا أوليّة في سير الفكر

الاستدلالي؛ لأنّ الإنسان يتورّط في التصديق بها نتيجةً لشبَهِهَا بقضايا سابقة قد صدّق بها.

وأمّا القضايا الوهميّة: فهي عند السيِّد الصدر قضايا استقرائيّة كالتجريبيّات التي اعتبرها المنطق الأرسطيّ إحدى القضايا اليقينيّة الستّ، غير أنّ التعميم الاستقرائيّ في القضيّة التجريبيّة صحيح.

ثمّ يَمضي السيِّد الصدر في تمحيص أوليّات الفكر الأرسطي وإعطاء صياغة جديدة للتعامل مع تلك الأوليّات على النحو التالي:

فبدلاً من تصنيف المبادئ إلى اليقينيّات الستّ والمظنونات والمسلّمات والمقبولات والمشهورات والمشبّهات والموهومات، يَعتبر السيِّد الصدر القضايا الستّ هي المبادئ الأوليّة للمعرفة البشريّة، وكلٌّ القضايا الأُخرى تُعتبر متفرِّعة عنها، فإذا كانت متفرِّعة عنها بصورة مؤكَّدة فهي قضيايا يقينيّة نظريّة، وإن كانت متفرِّعة عنها بصورة غير مؤكَّدة فهي قضايا مظنونة، وإن كان هناك خطأ في افتراض التفرّع فهي قضايا مشبّهة أو وهميّة.

وبعد ذلك يتّخذ السيّد الصدر موقفاً من النقاط الأساسيّة في المعرفة عند المنطق الأرسطيّ ويُناقشها على ضوء الأُسس المنطقيّة لطريقته في تفسير الدليل الاستقرائيّ فيَضع النتائج التالية بعد مناقشاتٍ علميّة مستفيضةٍ مع أرسطو وهذه النتائج هي:

١ ـ أنّ القضايا التجريبيّة هي قضايا ثانويّة مستدلّة ومستنتَجة، وليست قضايا أوّليّة كما كان يَعتقد المنطق الأرسطيّ. ويُضيف إلى ذلك أنّ الاستدلال في القضيَّة التجريبيّة هو احتمالي فهي دائماً مستنتَجة بدرجةٍ أقلّ من اليقين.

والقضيّة الحدسيّة عند السيِّد الصدر خلافاً للمنطق الأُرسطيّ يَعتبرها قضيّة ثانويّة مستدلّة، وهي بكامل مدلولها مستنتَجة من القضايا الجزئيّة التي تكون منها الاستقراء لصالح تلك القضيّة الحدسيّة ولكن بدرجةٍ من الاستنتاج والإثبات أقلّ من اليقين، وفقاً للمرحلة الاستنباطيّة من الدليل الاستقرائيّ.

واليقين بالقضيّة الحدسيّة درجةٌ أوّليةٌ من التصديق فهو يتوقّف على تصديقات سابقة.

وأمّا القضيّة المتواترة: فيعتبرها السيِّد الصدر في المذهب الذاتيّ قضيّة استقرائيّة تقوم على أساس مناهج الاستقراء الاستدلاليّة، فهي استقرائيّة مستدلّة بنفس الطريقة التي يُعالج بها الدليل الاستقرائي أيّة قضية استقرائيّة أُخرى عبر المرحلتين على أساس حساب الاحتمال وتراكم القِيَم الاحتماليّة في محور واحد.

ثمّ يُعالج مشكلة الاحتمال القبليّ للقضيّة المتواترة التي قد تُثار في وجه هذا الاستدلال الجديد للقضيّة المتواترة؟

حيث يُبرِهن على أنّ القيمة الاحتماليّة المثبِتة للقضيّة المتواترة حاكمةٌ على القيمة الاحتماليّة النافية لها المستمدّة من العلم الإجمالي الأوّل، وهذا يَعني ضآلة الاحتمال القبليّ للقضيّة المتواترة ليس لها أيُّ دورٍ في سير الاستدلال الاستقرائيّ.

ويردُّ على الدور المعاكس للاحتمال القبليّ بتطبيق البديهيّة الاضافيّة الرابعة التي تقول: إنّ التقييد المصطنع لا يحقّق الحكومة، وإنّما يحقّقها التقييد الحقيقيّ.

وهكذا يكون السيِّد الصدر قد أعاد صياغة الأوليّات في الفكر البشريّ وصحح ما يُمكن تصحيحه في المنطق الأرسطيّ الذي ظلَّ مهيمناً على نظريّة المعرفة لمئات كثيرةٍ من القرون؛ حتّى جاء السيِّد الصدر الذي عرفته الساحة الفكريّة منازلاً جريئاً وعنيداً ومتواضعاً وشموليّاً وموسوعيّاً بما مرّ معنا من جولاته الموفَّقة المبدِعة والخلابة في آفاق النظريّات العلميّة بلونها الفلسفيّ والرياضيّ والمنطقيّ.

فلم تحظَ نظريّة الاحتمال بالدِّراسة الموسوعيّة إلاّ على يد السيّد الصدر، ولم يحظَ العلم الإجماليّ بالتفصيل والتنظيم كما شهده عند مدرسة السيّد الصدر، ولم يجد الفلاسفة والمناطقة وأصحاب المذاهب الفكريّة مفكِّراً منصِفاً ومحايداً علميّاً في النظر والبحث كما وجدوه عند السيّد الصدر الذي يستحقّ في ذكرى شهادته العشرين أن يُعلَنْ بوفاء أنّه المعلّم الرابع؛ بل الأوّل إذا أردنا الإنصاف العلميّ والوفاء الفكريّ والجوهر العقليّ الواحد الذي صدر عن الواحد، وأن يُعلن إلى جانب ذلك خسارة الإنسانيّة المفكِّرة في هذا القرن وكلِّ القرون القادمة مفكِّراً ومعلِّماً وصاحب مدرسة التّوالد الذاتيّ في المعرفة البشريّة، والذي أعاد صياغة النظريّة وتحليلاتها ومباحثها على ضوء الدليل الاستقرائيّ ونظريّة الاحتمال واليقين الموضوعيّ والأوليّات الستّ.

وإنّ الذين قتلوه إنّما قَتلوا ينبوع الفكر وشلال العلم الفلسفيّ ومدرسة الصياغة الجديدة لأفكار البشريّة، ذلك هو الشهيد السيّد محمد باقر حيدر الصدر.

وعلى المنظَّمات العالميّة الثقافيّة والإنسانيّة والحقوقيّة في هذه المناسبة أن تتذكَّر غفلتها وتقاعسها تجاه هذا الحدث الجلل وهذه

الخسارة الجسيمة التي شكّلها غياب مؤسّس المذهب الذاتيّ في نظريّة المعرفة الإنسانيّة، ولا زالت أمام تلك المنظّمات فرصةً إعلاميّة وزمنيّة ممتدّة بامتداد السلطة الزمنيّة للذين قَتلوا الانسانيّة المفكّرة العالمة بقتلهم السيّد الصدر وأُخته العالمة الفاضلة المجاهدة العلويّة آمنه حيدر الصدر (بنت الهدى) والحمد لله الذي قال:

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾.

* * *

# علاقة المعرفة بالمجتمع
# وجهة نظر الشهيد الصدر

السيد رضا كلوري

## تمهيد

يعتبر (ماكس شيلر) أوّل من أطلق مصطلح (علم اجتماع المعرفة). وقد ذكر أنّ موضوع هذا العلم هو البحث عن العلاقة بين أنماط الحياة الاجتماعيَّة ومختلف أنواع المعرفة.

وعلى الرغم من هذا التعريف الذي قدّمه (ماكس شيلر) لعلم اجتماع المعرفة، يمكننا القول إنّ هذا العلم وخلافاً للكثير من فروع علم الاجتماع ليس له تعريفٌ معيَّن ولا دائرة محدَّدة. ويرى بعض الباحثين أنّ من غير الممكن جعل هذا العلم فرعاً من فروع علم الاجتماع، بل غاية ما يصل إليه أن يكون أشبه ببرنامجٍ علميّ[1].

وهذا الاصطلاح ينظر إلى الاختلاف الواقع حول العلاقة بين الظروف الاجتماعيَّة[2] أو بين العوامل غير الماديَّة. فقد تعرَّضت العديد من الدِّراسات في علم الاجتماع لهذا المسألة وظهرت نظريَّات مختلفة

---

١ - علي زاده، عبد الرضا، حسين ازدرى زاده و مجيد كافى، جامعه شناسى معرفت، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٨٣، ص ٢٥.

٢ - milieu social condition

في هذا المجال وهي التي يُطلق عليها تسمية (نتائج علم اجتماع المعرفة)[١].

إنَّ الأبعاد الاجتماعيَّة للحياة الإنسانيَّة واسعةٌ جداً فهي تشمل مختلف مجالات الحياة الإنسانيَّة بنحوٍ لا تُبقي تأثيراً مهماً للأبعاد الفرديَّة، وأهميَّة التعرّض لهذا البعض الأساسيّ واضحة للغاية ونحن نشهد في كلّ يومٍ نزعةً للميول الفرديَّة نحو الحياة الاجتماعيَّة.

ويلتزم فقهاء الإسلام بمقولة أنّ الفقه يملك الإجابة على كافَّة المتطلَّبات الإنسانيَّة في كافَّة أبعادها ومختلف شؤونها. وبعبارةٍ أُخرى، الفقه علم يبحث عن العلاقة بين الوجه الماديّ وغير الماديّ للحياة الإنسانيَّة اكتشافاً أو إنشاءً واستيلادا. ولكن ما يظهر للعيان وبملاحظة الماضي البعيد فإنّ نظر العديد من الفقهاء إلى الفقه كانت تتَّجه للناحية الفرديَّة ولغة الفقه كانت كذلك أيضاً. وكما يذكر الشهيد الصدر فإنّ هذه النظرة كانت نِتاج ظروفٍ اجتماعيَّة ـ تاريخيَّة محيطةٍ بهذا العلم (الفقه) وهو في طور التكوين والتكامل. وعلى الرغم من ذلك ـ وكما تقدّم ذكره ـ فإنَّه وتدريجيّاً ونتيجةً الدور الخاص والأهميَّة التي تمتلكها الأبعاد الاجتماعيَّة، فإنّ جماعةً من الفقهاء لم يكن لهم بدّ إلا أن يقوموا بتغيير أسلوبهم ولغتهم، وقد خطا الفقه خطوةً أساسيَّةً في هذا المجال. نعم لا ينبغي أن نَغفل عن ذكر أمرٍ وهو أنّ الدّراسات والأبحاث الفقهيَّة ومؤلَّفات الفقهاء مليئةٌ بالتعرّض للموضوعات والقضايا الاجتماعيَّة، وقد لاحظها الفقهاء ولكن لغة ومنهج هذا العلم لم يصطبغا بهذا النحو.

---

١ - Ideal or spritual factors

وللشهيد آية الله السيِّد محمَّد باقر الصدر العديد من الدِّراسات والأبحاث والكتابات المختلفة وهي تمتاز بالعمق الذي جعل بعض الأكابر يعترف له بالنبوغ.

وقد أثار مؤلَّفه القيِّم (الأسس المنطقيَّة للاستقراء) إعجاب العلماء وتمَّ التعامل معه ككتابٍ تدريسيّ في العديد من المؤسَّسات العلميَّة. كما أنَّ إبداعاته في مجال علم أصول الفقه تشهد لذلك. وأبسط شاهدٍ على ذلك أنَّ كتبَه التي حوت جديده في علم أصول الفقه تدرَّس الآن في الحوزات العلميَّة من قِبَل أعلام الحوزة وفقهائها، ومن الأبعاد التي امتاز بها الشهيد الصدر اهتمامه بالأبعاد الاجتماعيَّة وسعيه للكشف عن دورها وبيان ذلك الدور.

نسعى في هذه الدِّراسة ـ وباختصار ـ لمعالجة بعض الآراء الاجتماعيَّة التي كان يتبنَّاها الشهيد الصدر فيما يتعلَّق بعلاقة المجتمع بالمعرفة والعلم. وسوف نقسِّم البحث في هذه الدِّراسة إلى قسمين: القسم الأوَّل نتعرَّض فيه للمباني العقليَّة والمنطقيَّة في موضوع المعرفة ومن ذلك مباحث نظريَّة المعرفة؛ والقسم الثاني نتعرَّض فيه للاجتهاد والفقه وعلاقة الفهم الاجتماعيّ للفقه فيما يرتبط بمسائل علم اجتماع المعرفة.

## تبنّي المعارف العقليَّة القبليَّة

من القضايا التي لها دور أساسيّ في بحث علم اجتماع المعرفة موضوع المعارف العقليَّة القبليَّة، فهل من الصحيح وجود مثل هذه المعارف أو الصحيح نفي ذلك؟ وأهميَّة هذا الموضوع تبرز في أنَّنا مع تبنِّي هذا النوع من المعارف فإنَّ ذلك سوف يشكِّل سداً حائلا لعلم اجتماع المعرفة ومهده أي ما يسمَّى بـ (ما بعد الحداثة). وبناء عليه لا يُمكن تبنّي سوى الشيء

اليسير من علم اجتماع المعرفة في الفكر والمعرفة؛ وذلك لأنّنا مع القبول بأصل وجود معارف قبليّة فإنّ مجالا مستقلا للعقل البشريّ سوف يكون ثابتاً، ولن تجد النسبيّة لها طريقا إلا في بعض المعارف.

وثمّة اختلافٍ أساسي في مصدر المعرفة بين المذهب العقليّ والمذهب التجريبيّ، وهذا الاختلاف هو من أهمّ الاختلافات الفلسفيّة. فالمذهب العقليّ يتبنّى القولَ بأنّ المعرفة البشريّة لها أساس عقليّ وهي ذات جنبةٍ قبليّة في الإنسان بنحوٍ يصل إليها الإنسان بشكلٍ مستقلٍّ عن الحسّ والتجربة. وأمّا المذهب التجريبيّ فيرى بأنّ التجربة هي الأساس العامّ لكافّة أنواع المعارف المخزونة في الفكر البشريّ، ولا وجود لأيّ معرفةٍ إنسانيّةٍ سابقةٍ أو مستقلّةٍ عن التجربة. حتّى تلك المعارف التي يبدو أنّها في أعلى درجات الأصالة في النفس البشريّة ومنها القضايا الرياضيّة والمنطقيّة مثل : ١ + ١ = ٢ ترجع بالتحليل إلى التجربة التي توصّل إليها الإنسان في حياته[١].

في هذه النقطة بالتحديد للشهيد الصدر بيانٌ يمكن من خلاله الموازنة بين هذين المذهبين والوصول إلى موقفٍ محدّد من موضوع علم اجتماع المعرفة. فيذكر الشهيد الصدر أنّ من أهمّ النتائج المترتّبة على المذهب التجريبيّ هو أنّ كافّة المعارف البشريّة الأوليّة هي جزئيّة؛ لأنّ الحسّ هو بداية المعرفة ووظيفة الحسّ إدراك الجزئيّات. وبناءً عليه لا يقين لنا بأيّ قضيّةٍ كليّةٍ خارجةٍ عن المدركات الحسيّة، وهذا يقع على

---

١ - الصدر، السيد محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٥٤٧، طبعة المؤتمر العالمي للإمام الصدر، ١٤٢٦ هـ. ق.

طرف النقيض من المذهب العقليّ الذي يرى وجود قضايا كليَّة يقينيَّة خارج الحسِّ والتجربة، وهو الأساس في تفسير المعارف المسبَقة التي نملكها[1].

## المقايسة بين الاتّجاهين

يعتمد الشهيد الصدر في توضيحه لهذه المقايسة على النظر إلى القضايا التي تكون ملاكاً لتقييم كلا المذهبين (المذهب العقليّ والمذهب التجريبيّ) ومنه نصل إلى أنَّه ممن يتبنَّى المذهب العقليّ: «وحينما ندرس المذهب العقليّ والمذهب التجريبيّ، ونقارن بينهما، يجب أن نتَّخذ مقياساً نقيِّم في ضوئه هذين المذهبين. وهذا المقياس يتكوّن من الحدّ الأدنى المعترَف به عموماً من درجات التصديق بقضايا العلوم الطبيعيَّة وقضايا المنطق والرياضة. فهناك حدّ أدنى من درجات التصديق بهذه القضايا متّفق عليه ـ عادةً ـ بين العقليِّين والتجريبيِّين، فأيّ مذهبٍ لا يستطيع أن يبرّر ذلك الحدّ الأدنى الذي يتوجّب رفضه، وأيّ اتِّجاه ينسجِم مع ذلك الحدّ الأدنى من التصديق على الأقل فهو اتِّجاه معقولٌ في تفسير المعرفة البشريَّة.

وعلى أساس هذا المقياس سوف نقارن بين المذهبين:

أولا: في ضوء الحدِّ الأدنى من درجات التصديق المتّفق عليها لقضايا العلوم الطبيعيَّة.

ثانيا: في ضوء الحدِّ الأدنى من درجات التصديق المتّفق عليها لقضايا المنطق والرياضة»[2].

---

١ - لمزيد تفصيل راجع، المصدر، نفسه، ص ٥٤٨.

٢ - م. ن، ٥٤٨.

## ضرورة وجود نقطة بداية للمعارف

المعارف البشريَّة سواء توصَّل إليها الإنسان عن طريق الاستنباط أو عن طريق الاستقراء لا بدَّ لها من نقطة بداية لا تكون المعرفة فيها نتاجاً لمعرفةٍ أُخرى؛ لأنَّ عدم وجود نقطة بدايةٍ كهذه تعني أنْ نواجه سلسلةً لا متناهية، وتوقُّف الوصول إلى أيٍّ معرفةٍ على سلسلةٍ غير متناهيةٍ من المعارف، وهذا ما يؤدِّي إلى أن تكون أصل المعرفة مستحيلة[1].

ويمكننا القول بشكلٍ حاسم أنَّ الشهيد الصدر يتبنَّى القول بوجود دائرة من المعرفة (المعرفة الأوليّة) في الإنسان لا ترتبط بأيٍّ وجهٍ بالحسِّ والتجربة. ويَنتج من ذلك أنَّ هذه المعارف لم يتمّ تلقيها من المجتمع وليس للمجتمع أيُّ تأثيرٍ فيها. وبهذا يظهر أنَّ جزءا من المعرفة الإنسانيَّة يكون مستقلا ومنفصلا عن المجتمع والاجتماع.

## مصادر المعرفة

يرى آية الله السيِّد الصدر في بعض المواطن من كتابه فلسفتنا[2] أنَّ جميع المعارف لا تبتني على الحسِّ والتجربة، بل للعقل الإنسانيّ مساحةٌ من المعرفة المستقلَّة، وبهذا يظهر أنَّ بعض المعارف والإدراكات الأوليّة للعقل البشريّ قد تكون مستقلَّةً تماماً عن المجتمع. وخلافاً لما يتبنَّاه

---

١ - م. ن. ٥١٥.

٢ - لم يتعرض السيد الصدر في كتابه فلسفتنا لمسائل علم اجتماع المعرفة، نعم هذا الكتاب يشتمل على مطالب ترتبط بنظرية المعرفة كالتصور والتصديق، الفلسفة الماركسية، التجربة، التشكيك، النسبيّة، نسبيّة كانت، النسبية الذاتية، نعم لا يتعرض في هذا الكتاب لعوامل وأسباب المعرفة، ليكون منشأ للقول بتبنّيه لعلم اجتماع المعرفة، فهذه الكتاب تبتني أسسه على المباني المنطقية، ولا وجود لعمل اجتماع المعرفة طبقا للحداثويين.

(دوركهايم) من أنَّ المقولات العشر مستقاة من المجتمع ومن التجربة الاجتماعيَّة يرى آية الله الصدر التالي: «إنَّ المعارف البشريَّة لا ترتكز كلّها على الحسِّ والتجربة، لأنَّ المذهب العقليّ... يقرِّر وجود معارفَ أوليَّة ضروريَّة للعقل البشريّ، وهذه المعارف الضروريَّة لم تنشأ من الحسِّ ولا يبدو فيها شيء من التناقضات مطلقاً، فلا يُمكن اقتلاع هذه المعارف بالعاصفة التي تُثار على الحسِّ والإدراكات الحسيَّة، وما دمنا نملك معارف في منجاة عن العاصفة فمن الميسور أن نُقيمَ على أساسها معرفةً موضوعيَّةً صحيحةً»[1].

ومن الواضح أنَّ السيد الصدر يرى وجود سلسلةٍ من المعارف الضروريَّة لدى العقل البشريّ، وضرورته تعني مقارنتها للعقل بقطع النظر عن الارتباط بالمجتمع أو عدم الارتباط به. وثانياً، إنَّ هذه المعارف الضروريَّة ونظراً لكونها مصونةً عن الخطأ الناشئ من المعرفة الحسيّة والتجريبية، يُمكن أن تشكِّل أساساً ومستنداً للمعرفة الصحيحة والواقعيَّة. وبناء عليه فالكلام المذكور قد يتلاءم مع علم اجتماع المعرفة بنظرةٍ أولى وفي طور التكوّن، ولكنه لا ينسجم مع الصورة المفرِطة من علم اجتماع المعرفة حتماً، أي حيث تكون النسبيَّة حاكمة على أكثر المعارف البشريّة.

## استقلال منطق التفكير

من الكتب المهمَّة والمعروفة للشهيد الصدر كتاب (الأسس المنطقيَّة للاستقراء). والموضوع المحوريّ في هذا الكتاب التعرّض لمسألة أنَّ في

---

١ - الصدر، السيد محمّد باقر، فلسفتنا، ص ٧، لبنان، دارالتعارف للمطبوعات، ١٤١٠.

الفكر البشريّ نمطين من الاستدلال لهما الأصالة من بين أنماط الاستدلال البشريّ:

١ـ الاستدلال عن طريق الاستنباط (القياس المنطقيّ).

٢ـ الاستدلال عن طريق الاستقراء.

إنّ ما يتعرّض له الشهيد الصدر في كتابه هذا هو بيان دعوى أنّ طريق الاستدلال الاستنباطيّ هو طريقٌ منطقيّ وأنّ جذر هذا الاستدلال يرجع إلى نفي التناقض. وذلك خلافاً للاستدلال عن طريق الاستقراء ففي هذا الاستدلال لا تناقض بين المقدّمات وكذب النتيجة، وهذا هو الذي جعل من الدليل الاستقرائيّ ينتقل من حكم الخاص إلى حكم العام (من المقدّمات الجزئيّة إلى النتيجة الكليّة) وأمّا في بُنيان الاستدلال المنطقيّ فلا مجال ولا مفرّ من الاعتماد على مبدأ عدم التناقض[١].

نعم لا يرتضي الشهيد الصدر الاستقراء طبقاً لقواعد المذهب التجريبيّ، بل يرى لهذا الطريق أُسساً وقواعدَ خاصّة وينظر إليه كمصدرٍ علميّ. ويسعى في كتابه هذا لبيان منطقٍ وطريقٍ صحيحٍ للاستدلال من قِبَل الذهن؛ وطريقة الاستدلال هذه تعتمد في الأساس على أصلٍ بديهيّ عقليّ سابقٍ (سابق على التجربة)؛ أي على أكثر القضايا بداهةً وهو أصل (استحالة التناقض) أي استحالة اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما. وهذا الاتّجاه يعني القول باستقلال منطق التفكير لا أقل في مستوىً من مستويات التفكير البشريّ. إذا في دائرةِ العقل البشريّ ثمّة مجالٍ لمعارف مستقلّةٍ تماماً عن المجتمع، وهذا هو الدليل والمستند الوحيد لصحّة الاستدلال البشريّ.

---

١ – الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء.

نعم لا نجد في كلمات الشهيد الصدر تعرّضاً للبُعد الميتافيزيقيّ من المعرفة، ولكن النقطة الرئيس التي نجدها في هذا الكتاب هو أنّ كافّة إمكانات المعرفة لا يمكن حصرها بالمحسوسات (الحسّ والتجربة)؛ أي في كلام الشهيد الصدر لا نجد أيّ إشارة إلى أنّ هذه المعارف القبليّة لدى العقل لها بُعد ميتافيزيقيّ أو أنّ أساسها ذهن الإنسان وهي من صنعه؛ أي هذا الاختلاف الذي شكّل بدايةً ظهور البحث حول علم اجتماع المعرفة. والشهيد الصدر وإن لم يشر إلى هذا الأمر ولكنّه لا يرى أنّ كافّة إمكانات المعرفة تنحصر بالحس، وخلافاً لهيوم وأمثاله الذين ذهبوا إلى أنّ أيَّ نوعٍ من المعرفة لا يخرج عن التجربة ـ بل هو يُثبت ذلك ـ وهذا يشكّل دليلا واضحا على أنّه وإن التزم في دراساته الفقهيّة والأصولية بأنّ للمجتمع وللشؤون الاجتماعيّة لدى الإنسان دوراً مهماً في فهم وتفسير النصوص، ولكن بملاحظة ما يتبنّاه من قواعد منطقيّة وفلسفيّة؛ أيّ مع ملاحظة رأيه في استقلال منطق الذهن وقبوله للدائرة المستقلّة لدى العقل والمختصّة به، يرى أنّ للمجتمع دوراً في المعرفة.

والأمر الآخر هو أنّه وإن كان يرى أنّ لعنصريَّ الزمان والمكان تأثيراً على عمليّة الاستنباط من الفقيه، ولكنّه يتبنّى أيضاً المعايير غير التاريخيّة؛ أي لا يرتضي العقل التاريخيّ. ويرى أنّ للبنية الاجتماعيّة تأثيرها على العلوم والمعارف، وأنّ لها تأثيرها على فهم الفقيه، وأنّها تؤدّي إلى نوعٍ من الفهم الاجتماعي لديه (نعم مع فرض التفات الفقيه وقصده لذلك)، ولكن لا إلى الحدّ الذي يَلتزم فيه بوجود علمٍ مناسب في كلّ عصرٍ للبنيَة الاجتماعيّة القائمة في ذلك العصر؛ لأنّ مبانيه المنطقية ـ الفلسفيةّ تمنع من تبنّيه لمثل هذا الرأي.

## الهدف من حركة الاجتهاد

يرى آية الله الشهيد الصدر في دراسته التي حملت عنوان: (الاتِّجاهات المستقبليَّة لحركة الاجتهاد) أنَّ الهدف من حركة الاجتهاد تمكين المسلم من تطبيق النظريَّة الإسلاميَّة للحياة، ويذكر في صدد بيان ذلك أنَّ إدراك أبعاد الهدف بوضوح يتوقَّف على التمييز بين مجالين لتطبيق النظريَّة الإسلاميَّة للحياة أحدهما تطبيق النظريَّة في المجال الفرديّ، والآخر تطبيق النظريَّة في المجال الاجتماعيّ. إذاً، في هذا القسم نجد نوعاً من النظر إلى الموضوع الذي نعالجه في دارستنا هذه أي بحث (علم اجتماع المعرفة) وإن كان ارتباطه بعلم اجتماع العلم أكثر، ويذكر الشهيد الصدر أنّ: «حركة الاجتهاد من حيث المبدأ ومن الناحية النظريّة وإن كانت تستهدف كلا مجاليّ التطبيق... ولكنَّها في خطّها التاريخيّ الذي عاشته على الصعيد الشيعيّ كانت تتَّجه في هدفها على الأكثر نحو المجال الأوّل فحسب، فالمجتهد ـ خلال عمليَّة الاستنباط ـ يتمثَّل في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يُريد أن يطبِّق النظريَّة الإسلاميَّة للحياة على سلوكه، ولا يتمثَّل صورة المجتمع المسلم الذي يحاول أن يُنشِئَ حياته وعلاقاته على أساس الإسلام. وهذا التخصيص والانكماش في الهدف له ظروفه الموضوعيَّة وملابساته التاريخيَّة، فإنَّ حركة الاجتهاد عند الإماميَّة تأسَّست منذ ولدت ـ تقريباً ـ عزلا سياسيَّاً عن المجالات الاجتماعيَّة للفقه الإسلاميّ نتيجة لارتباط الحكم في العصور الإسلاميَّة المختلفة وفي أكثر البقاع بحركة الاجتهاد عند السنّة، وهذا العزل السياسيّ أدّى تدريجيّاً إلى تقليص نطاق الهدف الذي تعمل حركة الاجتهاد عند الإماميَّة لحسابه، وتعمّق على الزمان شعورها بأنَّ مجالها الوحيد الذي

يمكن أن تنعكس عليه في واقع الحياة وتستهدفه هو مجال التطبيق الفرديّ»[1].

من الواضح بملاحظة هذا النصّ أنّ الشهيد الصدر يرى دوراً للتاريخ وللمجرَيَات الاجتماعيَّة ـ التاريخيَّة في نوع الميل، وأنّ تأثيره بالغ الأهميَّة في غلبة نوعٍ من الميل في الاجتهاد الفقهيّ لدى الشيعة، وهذا هو سبب تلك النزعة الفرديَّة في حركة الاجتهاد هذه. إذاً، من وجهة نظره فإنّ للتاريخ والظروف التاريخيّة تأثيره في غلبة ميلٍ خاص في تفكير المجتهد أو حتَّى في بعض الموضوعات. ويذكر الشهيد الصدر لإثبات هذه الدعوى المتمثِّلة بوجود نوعٍ من النزعة الفرديَّة أمثلةً من المسائل التي عالجها الفقهاء والأصوليّون، فيرى في البحث الذي خاضه الأصوليّون حول (دليل الانسداد) أي انسداد باب العلم شاهداً على دعواه، فيقول: «إنّنا ما دمنا نعلم بأنّ في الشريعة تكاليفَ ولا يُمكننا معرفتها بصورة قطعيَّة، فيجب أن يكون المتّبع في معرفتها هو الظنّ. إنّ هذه الفكرة يُناقشها الأصوليّون قائلين: لماذا لا يُمكن أن نفترض أنّ الواجب على المكلف هو الاحتياط في كلٍّ واقعةٍ بدلاً عن اتِّخاذ الظنّ مقياساً؟ وإذا أدّى التوسّع في الاحتياط إلى الحرج فيُسمح لكلٍّ مكلّف بأن يقلّل من الاحتياط بالدرجة التي لا تؤدّي إلى الحرج. انظروا إلى الروح الكامنة في هذا الافتراض وكيف سيطرت على أصحابه النظرة الفرديَّة إلى الشريعة، فإنّ الشريعة إنّما يمكن أن تأمر بهذا النوع من الاحتياط لو كانت تشريعاً للفرد فحسب، وأمَّا حيث تكون تشريعاً للجماعة وأساساً

---

١ - الاجتهاد والحياة، حوار على الورق، إعداد محمد الحسيني، مقالة الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، ص ١٥٦.

لتنظيم حياتها فلا يُمكن ذلك بشأنها لأنَّ هذا الفرد أو ذاك قد يتمّ سلوكه على أساس الاحتياط، وأمَّا الجماعة كلّها فلا يمكن أن تُقيم حياتها وعلاقاتها الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والتجاريَّة والسياسيَّة على أساس الاحتياط)[1].

وفي بعض عبارات الشهيد الصدر حول النزعة الفرديَّة لدى فقهاء الشيعة ثمَّة موضوعات ذات أهميَّةٍ بالغةٍ: «وقد امتدّ أثر الانكماش وترسّخ النظرة الفرديَّة للشريعة إلى طريقة فهم النصِّ الشرعيّ أيضاً فمن ناحيةٍ أهملت في فهم النصوص شخصيَّة النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام كحاكم ورئيس للدولة، فإذا ورد نهي عن النبيّ صلى الله عليه وآله مثلا كنهيه أهل المدينة عن منع فضل الماء فهو إمَّا في نهي تحريمٍ أو نهي كراهةٍ عندهم مع أنَّه قد لا يكون هذا ولا ذاك بل قد يصدر النهي من النبيّ صلى الله عليه وآله بوصفه رئيساً للدولة فلا يُستفاد منه الحكم الشرعيّ العام.

ومن ناحيةٍ أخرى لم تُعالَج النصوص بروح التطبيق على الواقع واتّخاذ قاعدةٍ منه، ولهذا سوَّغ الكثير لأنفسهم أن يجزّئوا الموضوع الواحد ويلتزموا بأحكامَ مختلفةٍ له»[2].

يوضح هذا الكلام أنَّ الظروف التاريخيَّة ـ الاجتماعيَّة قد تلقي بظلّها على غالب الفقهاء؛ كما سيطرت النزعة الفرديَّة على ذهن جماعة الفقهاء الشيعة.

والشهيد الصدر هو من الفقهاء الذين يرون لعنصريِّ الزمان والمكان تأثيراً مهماً للغاية ودوراً رئيساً. ويظهر الشهيد الصدر اهتماماً بموضوع

---

١ – م.ن، ص ١٥٧

٢ – م. ن، ص١٥٧ـ ١٥٨.

المجتمع وارتباط الموضوعات الفقهيَّة بالمجتمع (كما هو الملاحظ في كلماته). ويرى أهميَّة ملاحظة الجنبة الاجتماعيَّة في الموضوعات حتّى في فهم النصوص الدينيّة من خلال ارتباطها بالظروف الاجتماعيّة المحيطة: «سوف يتحوّل فهم النصوص وتؤخذ فيه كلٌّ جوانب شخصيَّة النبي ﷺ والإمام بعين الاعتبار، كما سترفض التجزئة التي أشرنا إليها لا على أساس القياس بل على أساس فهم ارتكاز اجتماعيّ للنصّ... فإنّ للنص بمفهومه الاجتماعيّ مدلولا أوسع من مدلوله اللغويّ في كثيرٍ من الأحيان»[1].

وطبقاً لهذا البيان فإنّ للمفاهيم الواردة في النصوص مضافاً إلى مفهومها اللغويّ (الظهور البدويّ) وبلحاظ بعض المفاهيم الأخرى وفي غالب الأحيان معنىً أوسع من المعنى اللغويّ والسطحيّ، ومن الطبيعيّ أنّنا ومن خلال فهم وتصوّر هذه المفاهيم الثانويّة (الاجتماعيّة) سوف يتبدّل اتِّجاه نظرة الفقيه إلى الحكم. إذاً، للظروف الاجتماعيّة دوراً مهماً وبنَّاءً في حركة الفقيه.

وفي تتمَّةِ بحثه حول الاتِّجاهات المستقبليَّة لحركة الاجتهاد يُشير الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر إلى بدايات التطوّر او التوسّع في الهدف فيقول: «وبعد أن سقط الحكم الإسلاميّ على أثر غزو الكافر المستعمر هذه البلاد لم يعد هذا العزل مختصاً بحركة الاجتهاد عند الإماميّة بالخصوص، بل لقد شملت عمليَّة العزل السياسيّ التي تمخض عنها الغزو الكافر الإسلام ككلّ والفقه الإسلاميّ بشتّى مذاهبه، وأقيمت بدلا عن الإسلام قواعد فكريَّة

---

١ – م. ن، ص ١٥٩

أخرى لإنشاء الحياة الاجتماعيّة على أساسها واستبدال الفقه الإسلاميّ بالفقه المرتبط حضارياً بتلك القواعد الفكريّة.

وقد كان لهذا التحوّل الأساسيّ في وضع الأمّة أثره الكبير على حركة الاجتهاد عند الإماميّة؛ لأنّ هذه الحركة أحسَّت بكلٍّ وضوحٍ بالخطر الحقيقيّ على كيان الإسلام ونفوذه السياسيّ والعسكريّ وقواعده الفكريّة الجديدة، وقد صدمها هذا الخطر العظيم بدرجةٍ استطاع أن يجعلها تتمثَّل الكيان الاجتماعيّ للأمّة الإسلاميّة... وهذا ما نَلحظ بداياته بوضوحٍ في الواقع المعاصر لحركة الاجتهاد عند الإماميّة وما تمخَّض عنه من محاولات التعبير عن نظام الحكم في الإسلام أو عن المذهب الاقتصاديّ في الإسلام ونحو هذا وذاك من ألوان البحث الاجتماعيّ في الإسلام»[1].

وفي هذا الكلام نجد أنّ الشهيد الصدر ومن خلال ملاحظته للدور الخاص والمهمّ للظروف الاجتماعيّة والتاريخيّة يُثبت كيف أنّ للظروف الخاصة السياسيّة والثقافيّة المعاصرة للفقهاء تأثيرها على الهدف المنشود من قِبَلِهم، وتأثير ذلك تبعاً على موضوعات علم الفقه ومسائله. وبناءً عليه فإنّ ذهنيَّة الفقيه وتأثير هذه الذهنيَّة على آرائه واجتهاده ترتبط بالظروف التاريخيّة والأوضاع الاجتماعيَّة الخاصّة وهذا هو معنى تأثير المجتمع على العلم وعلى المعرفة أيضاً. نعم لا نُغفل هنا ذكر أمرٍ وهو أنّه وبالنظر إلى المباني الفلسفيّة المتبنَّاة من قِبَل الشهيد الصدر فإنَّه يتبنَّى القول بوجود الحقيقة المطلَقة، العامّة، النفس أمريَّة، ولا يرتضي النسبيّة، ومن يُدرِك المباني الفلسفيَّة للشهيد الصدر سوف يصل بوضوح إلى أنَّه

---

١ - م. ن، ص ١٥٥

لا يلتزم القول بوجود نوع من النسبيّة في الفقه الشيعيّ[1].

## تأثير شخصيَّة المجتهد على عمليَّة الاجتهاد

المسألة المهمَّة والرئيسة في اكتشاف أيِّ نظامٍ (كالنظام الاقتصاديّ في الإسلام) هو خطر تأثير شخصيَّة المجتهد على عمليَّة الاجتهاد؛ وذلك لأنَّ عمليَّة الاكتشاف كلَّما ابتعدت عن الذاتيَّة من قِبَل المجتهد والمكتَشِف كانت أقرب إلى الموضوعيَّة، وكانت أدقّ في الاكتشاف، وكان نصيبها التوفيق في الاكتشاف. ويشتدّ الخطر ويتفاقم، عندما تَفصل بين الشخص المُمارِس والنصوص التي يُمارسها فواصل تاريخيَّة وواقعيَّة كبيرة، وحين تكون تلك النصوص بصدد علاج قضايا يعيش المُمارس واقعاً مخالفاً كلَّ المخالفة لطريقة النصوص في علاج تلك القضايا، كالنصوص التشريعيَّة والمفهوميَّة المرتبطة بالجوانب الاجتماعيَّة من حياة الإنسان. ولأجل هذا كان خطر الذاتيَّة على عمليّة اكتشاف الاقتصاد الإسلاميّ أشدّ من خطرها على عمليّة الاجتهاد في أحكام أُخرى فرديّة (كوجوب التوبة على المذنب)[2]. وبناء عليه يرى الشهيد الصدر أنَّ الاجتهاد هو نوعٌ من المعرفة المتطوِّرة، وأنَّها متى ارتبطت بالموضوعات والمسائل الاجتماعيّة فإنّ احتمال خطأ المجتهد أقوى بمراحل.

ومن جهةٍ أُخرى، لو أنَّنا تمكنّا من أن نجد في كلمات الشهيد الصدر ما يدلّ على كون الشخصيّة هي مقولة اجتماعيّة، وأنَّها أمرٌ اجتماعيّ وليست مقولةً نفسيّةً فقط، فإنّ بإمكاننا حينئذ أن ننسب شيئاً

---

١ – رعاية للاختصار، نرجع القراء إلى كتب الشهيد الفلسفية.

٢ – الصدر، السيد محمد باقر، اقتصادنا، ص ٣٨٤، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٢ هـ. ق.

من الاعتقاد بعلم اجتماع المعرفة للشهيد الصدر. ولكنّ الشهيد الصدر لم يتعرَّض لهذا الأمر بشكلٍ مباشر. فمعرفة موقف الشهيد الصدر من هذا الأمر تتوقَّف على معرفة نظرته إلى الشخصيَّة وأنَّها هل تبتني أساساً على المجتمع أو تتأثَّر بالمجتمع وبالعلاقات الاجتماعيّة كحدٍ أدنى؟ وبهذا يُمكننا أن نحدِّد تبنّيه لنوعٍ من علم اجتماع المعرفة.

وكلام الشهيد الصدر المتلخّص في العبارة التالية: «خطر الذاتيّة على عمليَّة اكتشاف الاقتصاد الإسلاميّ أشدّ من خطرها على عمليّة الاجتهاد في أحكامَ أُخرى فرديَّة»، ومن خلال التفسير الخاص لكلامه يُمكننا أن نستكشف موافقته على تأثير الاجتماعيَّات في المعرفة؛ وبيان ذلك أنَّ اختلاف العصور والحياة المتبدِّلة للإنسان سوف تؤدِّي إلى وجود فهمٍ عصريٍّ لدى الإنسان، والإنسان لا بدّ وأن يَخضع لهذا التأثير في عمليَّة الفهم والتفسير للنصوص المتعلّقة بالماضي. إذاً، للتاريخ الناظر إلى المتغيّرات الاجتماعيَّة تأثيره في فهم الإنسان وفي معرفته، ويترتَّب على ذلك أنَّ للمجتمع تأثيره على المعرفة. ويُشير الشهيد الصدر في بحثيّ (الاجتهاد) و (تأثير شخصيَّة المجتهد) ضمن بيانه للعوامل المؤثِّرة إلى عواملَ أربعة، وبعض هذه العوامل ترتبط ببحثنا الفعليّ. وهذه العوامل عبارة عن:

أ ـ تبرير الواقع.

ب ـ دمج النصّ ضمن إطار خاص.

ج ـ تجريد الدليل الشرعيّ من ظروفه وشروطه.

د ـ اتِّخاذ موقفٍ معيَّن بصورة مسبَقةٍ تجاه النصّ[(١)].

---

١ – م. ن.

وفي معرض حديثه عن العامل الأوّل أي (تبرير الواقع) فإنّ ما يذكره الشهيد الصدر يرتبط إلى حدٍ ما وبنحو المطابقة مع موضوع بحثنا. ويَذكر في هذا المجال التالي: «إنّ عمليّة تبرير الواقع هي: المحاولة التي يَندفع فيها الممارس ـ بقصدٍ أو بدون قصدٍ ـ إلى تطوير النصوص، وفهمها فهماً خاصاً يبرِّر الواقع الفاسد الذي يَعيشه المُمارس، ويعتبره ضرورةً واقعةً لا مناص عنها نظير ما قام به بعض المفكِّرين المسلمين، ممَّن استسلم للواقع الاجتماعيّ الذي يَعيشه، وحاول أن يُخضع النصَّ للواقع، بدلا عن التفكير في تغيير الواقع على أساس النصّ، فتأوّل أدلّة حرمة الربا والفائدة وخرج من ذلك بنتيجةٍ تواكب الواقع الفاسد، وهي: إنّ الإسلام يَسمح بالفائدة إذا لم تكن أضعافاً مضاعفةً، وإنَّما يَنهى عنها إذا بلغت مبلغاً فاحشاً، يتعدّى الحدود المعقولة كما في الآية الكريمة: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** ﴾»[١].

ويُجيب الشهيد الصدر عن هذا الاتّجاه بقوله: «الحدود التي أَلِفَها هذا المتأوّل من واقعه في حياته ومجتمعه. وقد منعه واقعه عن إدراك غرض هذه الآية الكريمة»[٢].

وبناءً عليه فإنّ الشهيد الصدر يرى أنّ العلاقات الاجتماعيَّة من الممكن أن يكون لها تأثيرها بنحوٍ لاشعوريّ على فهم ومعرفة المجتهد. نعم يَظهر من كلماته أنّ بالإمكان الحذر من الوقوع في هذا الأمر، والتوصّل بعيداً عن الظروف الاجتماعيَّة إلى فهمٍ مستقلٍ (كما توصّل هو

---

١ – الصدر، السيد محمد باقر، اقتصادنا، ص ٣٨٤.

٢ – م. ن.

إلى هذا الفهم من خلال موقفه كناظرٍ من الخارج إلى هذا الموضوع): «ولو أراد هذا المتأوِّل أن يعيش القرآن خالصاً، وبعيداً عن إيحاءات الواقع المُعاش وإغرائـه، لقرأ قوله تعـالى: ﴿ **وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ** ﴾»[1].

وأمَّا فيما يرتبط بالعامل الثاني أي (دمج النصّ ضمن إطارٍ خاصّ) فيذكر التالي: « دراسة النصِّ في إطارٍ فكريٍّ غير إسلاميّ. وهذا الإطار قد يكون منبثِقاً عن الواقع المُعاش، وقدْ لا يكون. فيُحاولُ المُمارس أن يَفهم النصّ ضمن ذلك الإطار المعيّن، فإذا وجده لا ينسجم مع إطاره، أو لا تصطدم به على أقلّ تقدير»[2].

والمثال المُلفِت الذي يذكره في هذا المجال هو التالي: « وقد كتب فقيهٌ ـ معلِّقاً على النصِّ القائل: بأنَّ الأرض إذا لم يعمِّرها صاحبها أخذها منه وليّ الأمر واستثمرها لحساب الأمّة: إنَّ الأولى عندي ترك العمل بهذه الرواية، فإنَّها تخالف الأصول والأدلَّة العقليَّة. وهو يعني بالأدلة العقليَّة: الأفكار التي تؤكِّد قدسيَّة الملكيَّة».

ويرى الشهيد الصدر أنَّ هذا الاستنباط يخضع لإطارٍ فكـريّ مستعار، وإلا فلا دليلَ عقليّ على قدسيَّة الملكيّة الفرديّة، بلْ الملـكيّة الفرديّةَ ليست سوى علاقة اجتماعيَّة بين المال والفرد، والعلاقة الاجتماعيَّة ليست إلا مجرَّد فرضٍ واعتبار[3].

إذاً، طبقاً لرأي الشهيد الصدر فإنَّ المفاهيم الاجتماعيَّة تبتني على

---

١ – م. ن.

٢ – م. ن، ٣٨٥.

٣ – م. ن.

المجتمع، الفرضيَّات المسبَقة والأُطر النظريَّة المتبنَّاة من قبل الباحث والمجتهد، نعم الباحث والمجتهد لا مفرَّ له من الخضوع إلى أن تكون عمليَّة الفهم ضمن هذا الإطار، وهذا هو السبب الموجب للخطأ في الفهم. وبناءً عليه فإنَّ ههنا نوعٌ آخر من التأثير للذهنيَّة المسبَقة المبنيّة على أساس الفهم الاجتماعيّ على فهم الباحث والفقيه.

ومن جملة الأمور التي لها تأثيرها على عملية الاستنباط ما يطلق عليه تسمية (الإطار اللغويّ). نعم هذه المسألة تَندرج تحت العامل الثاني أي (دمج النصّ ضمن إطار خاص). ويرى الشهيد الصدر هنا الحالة التالية: «إذا كانت الكلمة الأَساسيَّة في النصِّ لفظاً مشحوناً بالتاريخ أي ممتداً ومتطوِّراً عبر الزمن... فمن الطبيعيّ أن يُبادر المُمارس بصورة عفويَّة إلى فهم الكلمة، كما تدلّ عليه في واقعها، لا في تاريخها البعيد. وقد يكون هذا المدلول حديثاً في عمر الكلمة، ونتَاجاً لغويّاً لمذهب جديد، أو حضارةٍ ناشئة. ولأجل ذلك يجب عند تَحديد معنى النصِّ الانتباه الشديد إلى عدم الاندماج في إطار لغويٍّ حادث، لم يعش مع النصّ منذ ولادته»[1].

إذاً، وكما نُلاحظ فإنَّ المكوّنات اللغويَّة (ومن ذلك المعنى اللغويّ للكلمات) يتأثَّر بالمتغيّرات الاجتماعيَّة، وكم تغلب المعاني الثانويَّة للكلمات والمتأثِّرة بالتاريخ على المعاني اللغويَّة. وحيث كانت هذه المكوّنات تشكِّل عناصر أساسيَّة في عمليَّة الاستنباط وتفسير النصّ، فإنّ هذا يعني أنَّ للمجتمع تأثيره في المعرفة الإنسانيَّة. ولكن ما ينبغي أن

---

١ - م. ن، ص ٣٨٧

نُلفِتَ النظر إليه هنا هو أنّ الشهيد الصدر يَسعى في هذا المسألة إلى جعل مثل هذا التأثير غير ضروريّ ولا جبريّ؛ أي إنّ المجتمع والفهم المعاصر والمرتبط بالتاريخ وبالمتغيِّرات وإن كان له تأثيره على الاستنباط من قبل الفقيه، ولكنَّه يشكِّل جزءاً ونوعاً من الخطأ الذي يقع فيه الذهن خلال ممارسة الفهم، وهو في الوقت نفسه يشكِّل منطقاً للفهم المستقلّ والاجتناب عنه أمرٌ ممكنٌ. وأحدُ الأدلَّة على هذه الدعوى هو أنّ الشهيد الصدر يقوم بالبحث عن العوامل الذاتيّة المؤثِّرة على الاجتهاد، ليجعلَ منها طريقاً لمنع نفوذ الخطأ عند الالتفات إليها، والاحتراز عنها بعد التعرّف عليها. والشاهد على ذلك ملاحظة جزءٍ من كلامه يقول فيه: «لأنّ النصوص لا تبرز ـ في الغالب ـ مضمونها التشريعي أو المفهوميّ ـ الحكم أو المفهوم ـ إبرازاً صريحاً محدَّداً، لا يقبل الشكّ في أيٍّ جهةٍ من جهاته، بل كثيراً ما ينطمس المضمون أو تبدو المضامين مختلفة وغير متَّسقة... نريد في هذا الضوء أن نقرِّر حقيقةً عن المذهب الاقتصاديّ، ونحذر من خطرٍ قد يقع خلال عمليَّة الاكتشاف»[1].

وأمَّا العامل الثالث أي (تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه) فيذكر الشهيد الصدر في تحديده لهذا العامل من عوامل الخطأ التي يقع فيها المجتهد في عمليَّة الاستنباط مستفيداً من الدليل الشرعيّ المعروف بـ (التقرير) التالي: «في بعض الأحيان يجد الممارس نفسه يعيش واقعاً عامراً بسلوكٍ اقتصاديٍّ معيَّن، ويحسُّ بوضوح هذا السلوك وأصالته وعمقه، إلى درجةٍ يتناسى العوامل التي ساعدت على إيجاده، والظروف

---

١ ـ م. ن، ص ٣٨٣

المؤقَّتة التي مهَّدت له . فيخيَّل له أن هذا السلوك أصيل، حادثة، أو من الممكن أن يكـون كذلك على أقـل تقدير. ولنذكر لذلك على سبيل المثال: الإنتاج الرأسمالي في الأعمال والصناعات الاستخراجيّة. فإنّ الواقع اليوم يغصّ بهذا اللون من الإنتاج، الذي يتمثَّل في عمل أجراء يستخرجون الموادّ المعدنيَّة من ملح أو نفط، ورأسماليّ يدفع إليهم الأجور... ويؤمنون على أساس هذا التصوّر: بأنّ هذا النوع من الإجارة كان موجوداً في عصر التشريع... إنّ هؤلاء الذين يستدلّون بدليل التقرير على صحَّة تلك الإجارة ومقتضياتها لم يعيشوا عصر التشريع، ليتأكَّدوا من تداول هذا النوع من الإجارة في ذلك العصر»[١].

إذاً، في عمليَّة الاستنباط يحمل المجتهد نوعاً من المعرفة المرتبطة بمجالٍ خاصٍ يرى فيه أنّ نوعاً من الظروف الاجتماعيّة والعلاقات الاجتماعيّة في عصره لها الأصالة، ولعلَّه يَصل بها إلى عصر التشريع، ثمَّ يستفيد من دليل السنّة (التقرير) نوعاً من العلاقة المنسوبة إلى الشرع. وكما هو الملاحظ فإنّ هذا النوع من الخطأ في الفهم يرجع إلى المجتمع، ولكنّ الشهيد الصدر يرى في الوقت ذاته أنّ بإمكان المجتهد الاحتراز عنه، أي إنّ الشهيد الصدر يرى أنَّه لا وجود لعلاقة جبريَّة بين المجتمع والمعرفة.

وأمَّا العامل الرابع أي (اتِّخاذ موقفٍ معيَّن بصورةٍ مسبَقةٍ تجاه النصّ) وهو العامل المرتبط بالاتِّجاه النفسيّ المسبَق لدى المجتهد عن النصّ فإنّ هذا العامل هو أيضاً من العوامل التي تشكِّل خطراً على عمليَّة

---

١ - م. ن، ص ٣٩١

الاستنباط، والمراد من هذا العامل أن يتَّجه المجتهد إلى النصٍّ من خلال الذهنيَّة الخاصَّة التي يمتلكها. والأمر المهم في هذا المجال هو أنَّه قد يصل الأمر إلى أنَّنا لا يُمكننا الحديث عن الصحّة القطعيَّة للنصٍّ، يقول: «حتَّى لو تأكَّدنا أحياناً من صحّة النصّ، وصدوره من النبيّ أو الإمام ، فإنَّنا لن نفهمه إلا كما نعيشه الآن، ولن نستطيع استيعاب جوّه وشروطه، واستبطان بيئته التي كان من الممكن أن تُلقي عليه ضوءا»[1].

وكلام الشهيد الصدر هذا يَقترب بشكلٍ كبيرٍ من مباحث الهرمنيوطيقيا. ولعلَّ بالإمكان أن ننسب إليه القول بوجود نوعٍ من الفهم العصريّ اعتمادا على هذا الكلام. والمُستفاد من هذا الكلام أنّ فهمنا ومعرفتنا عن نصٍ ما يَبقى محدوداً بمقتضيات زماننا، وهذه المقتضيات لا تخرج عن المجتمع وعن العلاقات الاجتماعيّة الحاكمة في عصرنا. إذاً، بهذا اللحاظ فإنّ فهمنا ومعرفتنا تخضع لتأثير الظروف الاجتماعيَّة المهيمنة، بل إنّ ذلك يتمُّ بنحوٍ جبريّ.

نعم هذه التعابير قد تكون محكومة لنوعٍ من الجبر؛ أيّ إنّ هذه التأثيرات حتميَّة في مستويات من الفهم البشريّ. بمعنى أنّ أيَّ مجتهدٍ وباحثٍ لا يمكنه أن يخرج عن الأفق الذهنيّ المتعلِّق بالمحيط الاجتماعيّ الذي يعيش فيه، وهذا هو عين علاقة المجتمع بالمعرفة، بل ليس هذا سوى تبنٍ للحد الأدنى من علم اجتماع المعرفة. وبناء عليه نجد شواهد على أنّ الشهيد الصدر يتبنَّى وإلى حدٍ ما علم اجتماع المعرفة، إلا أنّ يكون مراده من المحيط الذهنيّ ودائرة معرفة اللغة ما يكون غير

---

١ -م. ن، ص ٣٩٦

مرتبطٍ بالخارج ولا بالاجتماعيَّات ولكن هذا ما لم يذكره، فالاحتمال الأوَّل هو الأقوى.

## ملاحظة الأبعاد الاجتماعيّة للنصّ

في معرض حديثة عن أحد الفقهاء يُلفِت الشهيد الصدر النظر إلى مسألةٍ يرى أنَّ غالب الفقهاء قد غَفِلوا عنها. وهذه المسألة تتمثَّل في إثبات أنَّ المدلول الاجتماعيّ للنصّ شيءٌ مختلفٌ ومتمايزٌ عن المفهوم اللغويّ واللفظيّ للنصِّ الشرعيّ، وأنَّ الفهم والتفسير الاجتماعيّ للنصِّ الدينيّ هو عنصرٌ أساس في عمليّة الاجتهاد. ويذكر في هذا المجال التالي: «هل يصل الشخص الذي يحاول فهم النص إلى المعنى النهائيّ له بكلِّ حدوده وأبعاده، إذا أحصى الدلالات اللفظيّة من وضعيَّة وسياقيَّة، واستوعب المُعطَى اللغويّ للنصّ؟

والجواب بالإيجاب والنفي معاً، فالجواب بالإيجاب إذا افترضنا أنَّ هذا الشخص الذي يُحاول فهم النصِّ الشرعيّ إنسانٌ لغويٌّ فحسب، أي إنسان تلقَّن اللغة وحياً وإلهاماً فهو يعرف اللغة ودلالات الألفاظ الوضعيَّة والسياقيَّة وليست له أيُّ خبرةٍ من نوعٍ آخر، فإنَّ هذا الإنسان اللغويّ الذي لا توجد له خبرة سوى الخبرة اللغويَّة سوف يَنتهي عمله في فهم النصِّ عند جمع الدلالات الوضعيَّة والسياقيَّة وتحديد الظهور اللفظي على أساسها.

والجواب بالنفي إذا كان الشخص الذي يُحاول فهم النصّ قد عاش الحياة الاجتماعيَّة مع سائر العقلاء من أفراد نوعه في مختلف المجالات الحياتيَّة، فإنَّ الأفراد الذين يَعيشون حياةً اجتماعيّةً من هذا القبيل تتكوَّن لديهم خبرة مشتركة، وذهنيَّة موحَّدة، إلى جانب ما يتميّز به كلُّ فردٍ من

خُبرات، واتِّجاهات، وتلك الخبرة المشتركة والذهنيَّة الموحَّدة تشكِّل أساساً لمرتكزاتٍ عامَّة وذوق مشترَك في مجالات عديدة بما فيها المجال التشريعي والتقنيني، والمرتكَزات العامَّة والذوق المشترك في المجال التشريعيّ والتقنينيّ هو ما يُطلق عليه الفقهاء في الفقه اسم مناسبات الحكم والموضوع.

فيقولون مثلا: إنّ الدليل إذا دلّ على أنّ من حاز ماءً من النهر أو خشباً من الغابة ملكه، نفهم فيه أنّ كلّ من حاز شيئاً من الثروات الطبيعيّة الخام ملكه، دون فرق في ذلك بين الماء والخشب وغيرها؛ لأنّ مناسبات الحكم والموضوع لا تسمح بجعل موضوع الحكم محصوراً في نطاق الخشب والماء فحسب. مثالٌ آخر: إذا جاءت الرواية في ثوب أصابه ماءٌ تنجَّس وأمرت بغسل الثوب أو شيءٍ آخر؛ لأنّ مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة في الذهنيَّة العرفيَّة العامَّة لا تقبل أن تنجيس الماء المتنجِّس خاصٌّ بالثوب، فالثوب يُعتبر في الرواية قد جاء على سبيل المثال لا التحديد.

ومناسبات الحكم والموضوع هذه هي في الواقع تعبير آخر عن ذهنيَّةٍ موحَّدة، وارتكاز تشريعيّ عام، على ضوئه يَحكم الفقيه بأنّ الشيء الذي يُناسب أن يكونَ موضوعاً للتملُّك بالحيازة أو للتنجّس بالماء أوسع نطاقاً من الأشياء المنصوص عليها في الصيغة اللفظيَّة، وهذا هو ما نعنيه بالفهم الاجتماعيّ للنصّ.

وهكذا نعرف أنّ الفهم الاجتماعيّ للنصِّ معناه فهم النصِّ على ضوء ارتكازٍ عام يَشترك فيه الأفراد نتيجةً لخبرةٍ عامَّة وذوقٍ موحّد، وهو لذلك يَختلفُ عن الفهم اللفظيّ واللغويّ للنصّ الذي يعني تحديد الدلالات الوضعيَّة والسياقيَّة للكلام.

ويأتي دور الفهم الاجتماعيّ للنصّ حين ينتهي دور الفهم اللفظيّ واللغويّ له. فإنّ الفقيه في الدرجة الأولى يحدِّد المُعطَى اللغويّ واللفظيّ للنصّ، ثمّ بعد أن يعرف معنى اللفظ يُسلِّط عليه الارتكاز الاجتماعيّ ويدرس المعنى بالذهنيَّة الاجتماعيَّة المشتركة، (مناسبات الحكم والموضوع) فيظهر له من النص أشياء جديدة»[١].

من الواضح بناءً على هذا الكلام أنّ الذهنيَّة المشتركة التي تحصل لدى الإنسان بسبب الحياة الاجتماعيَّة ـ والتي يراها الشهيد الصدر أمراً عرفيّاً ـ لها دورٌ أساسٌ في فهم النصّ وفي العمليَّات العلميَّة للفقيه، بل إنّ ملاحظة هذه الجنبة الاجتماعيّة وإدارك هذا النوع من الإدراك المشترك هو الذي يجعل الفقيه متمكناً من الوصول إلى الرأي الصحيح والمراد الواقعيّ للنصّ. ومن هنا يمكن الحكم بأنّ الشهيد الصدر يرى أنّ بعض أبعاد الحياة الاجتماعيّة (المعارف المشتركة والارتكاز العام) لها تأثيرها على معرفة الإنسان (الفقيه والباحث) وفهمه. وهذا الأمر يُمكن استكشافه بوضوحٍ من النصِّ التالي للشهيد الصدر: «الخبرة المشتركة والذهنيَّة الموحَّدة تشكِّل أساساً لمرتكزاتٍ عامّةٍ وذوقٍ مشتركٍ في مجالات عديدة بما فيها المجال التشريعيّ والتقنينيّ»[٢].

بل إنّ المستفاد من كلامه أنّ خصوصيَّة الذهنيَّة المشتركة ليست خصيصة العقل البشريّ، بل هي نتاج الحياة الاجتماعيَّة؛ أي إنّ هذا النوع من التلقِّي لم ينشأ من المنطق المستقلِّ للعقل، بل هو فهم يحصل لدى

---

١ - الاجتهاد والحياة، حوار على الورق، إعداد السيد محمد الحسيني، مقالة الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد، ص١٦٢ ـ ١٦٤.

٢ - م. ن، ص ١٦٣.

العقل بسبب العلاقات الاجتماعيَّة. وعلى فرض صحَّة هذا النوع من الاستظهار من كلمات الشهيد الصدر فإنَّه لا شكَّ في أنَّ هذا الرأي فضلا عن كونه لا يتنافى مع علم اجتماع المعرفة في صورته المعدَّلة كحدٍ أدنى، فهو ينسجم تماماً مع هذا الشكل المعدّل من علم اجتماع المعرفة.

## دائرة الفهم الاجتماعيّ المستفاد من النصوص

يرى الشهيد الصدر أنّ (الشيخ محمَّد جواد مغنيّة) هو أوّل من بنى في الفقه أوسع نظريَّة لعنصر الفهم الاجتماعيّ للنصّ، يُعالج فيها بدقَّةٍ وعمق الفرق بين المدلول اللغويّ ـ اللفظيّ للنصٍّ، والمدلول الاجتماعيّ ويحدّد للمدلول الاجتماعيّ حدوده المشروعة[١].

ويَنقل الشهيد الصدر عن كتاب فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام للشيخ محمَّد جواد مغنيَّة قاعدةً تعيّن حدود الفهم الاجتماعيّ للنصٍّ الذي يجوز الاعتماد عليه في استنباط الحكم من النصّ وتتلخَّص القاعدة فيما يلي: إذا كان النصُّ مرتبطاً بالعبادات فيجب فهمه على أساس لغويٍّ ولفظيٍّ فقط، ولا يجوز أن يُفهم على أساس ارتكازٍ اجتماعيّ مسبَق؛ لأنّ نظام العبادات نظام غيبيّ لا تحكم عليه الارتكازات الاجتماعيّة ولا صِلَة لها به، وأمَّا إذا كان النصُّ مرتبطاً بمجالٍ حياتيّ اجتماعيّ من قبيل المعاملات فيجيء دور الفهم الاجتماعيّ للنصّ؛ لأنّ للناس في هذا المجال ارتكازهم المشترك وذهنيَّتهم التي حدَّدتها الخبرة والتعايش[٢].

---

١ - م. ن، مقالة الفهم الاجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق، ص ١٦٠.

٢ - م. ن، ص ١٦٤.

## إرجاع الفهم الاجتماعيّ لأصل حجيَّة الظهور

يوجّه الشهيد الصدر هذا النوع من الفهم الاجتماعيّ للنصوص من خلال إرجاعه إلى أصل حجيَّة الظهور، والتي هي أمر عقلائيّ ثابتٌ ومستدَلّ عليه. ويذكر الشهيد الصدر في بيانه لذلك التالي: «أمَّا المبرِّر للاعتماد على الارتكاز الاجتماعيّ في فهم النصّ فهو نفس مبدأ حجيّة الظهور؛ لأنّ هذا الارتكاز يُكسِبُ النصَّ ظهوراً في المعنى الذي يتّفق معه، وهذا الظهور حجّة لدى العقلاء كالظهور اللغويّ؛ لأنّ المتكلّم بوصفه فردا لغوياً يُفهم كلامه فهماً لغوياً، وبوصفه فردا اجتماعيًّاً يُفهم كلامه فهما اجتماعيًّاً، وقد أمضى الشارع هذه الطريقة في الفهم»[1].

والملاحظ في كلام الشهيد الصدر أنَّ هذا الفهم الاجتماعيّ الذي نجده متداولا في كلمات الكثير من الفقهاء والأصوليِّين تحت عنوان (العرف وارتكاز العقلاء) ونحو ذلك، هو نوع من الدلالة ـ إلى جانب الدلالة الوضعيَّة والسياقيَّة ـ يَظهر من النصّ ومن الكلام، وأصل حجيَّة الظهور الذي هو المستمسك لإثبات سائر الدلالات والاعتماد عليها هو الدليل على إثبات هذا النوع من الدلالة أيضاً وهي تتساوى مع سائر الدلالات ولها نوع ارتباطٍ بها. ولذا لعلَّ بالإمكان توضيح رأي الشهيد الصدر بالنحو التالي: للمجتمع والعلاقات الاجتماعيَّة الحاكمة نفوذاً عن طريق اللغة في المعرفة واستظهار الإنسان. وبناء عليه فإنَّ للمجتمع تأثيراً حتمياً في المعرفة الإنسانيَّة، وهذا هو الحدُّ الأدنى من مقولة علم اجتماع المعرفة.

---

١ - م. ن، ص ١٦٥.

ولكن سؤالا يُطرح هنا يرجع إلى أنّ القبول بمقولة الشهيد الصدر هذا قد يُوهم القبول بنوعٍ من النسبيَّة؛ أي لا بدَّ لنا من القبول بأنَّ فهم الفقهاء سوف يَختلف باختلاف المجتمعات، مع أنَّنا نعلم بأنَّ الشرع وقوانينه ناظرٌ إلى حقائق ثابتة، وأنَّ المباني الكلاميّة للفقه الشيعي تؤيِّد هذا المفاد.

والجواب عن هذا السؤال هو إنَّ في كلام الشهيد الصدر ما يدلّ على نفي هذه النسبيّة في نفس الوقت الذي يتبنَّى فيه القول بالفهم والتفسير الاجتماعيّ للنصّ؛ وذلك لأنّ القبول بهذا النوع من النسبيَّة يتعارض مع المباني الكلاميَّة للفقه. نعم لم نجد تصريحاً منه بنفي النسبيَّة، ولكن هذا المعنى مستفادٌ من كلماته؛ وذلك كما في التساؤل التالي الذي يطرحه والذي يرجع إلى أنَّه: «كيف نستفيد من الارتكاز الاجتماعي مع أنّ الارتكاز ليس ثابتاً، بل هو مختلِفٌ تبعاً للظروف الفكريَّة والاجتماعيّة؟»(1).

إذا يَطرح الشهيد الصدر إشكاليَّة النسبيَّة بعد بيانه لموضوع الفهم الاجتماعيّ للنصّ، فهو قد لاحظ مسألة استلزام الفهم الاجتماعيّ للنسبيّة، ولكن نظراً لكون البحث الذي عالج فيه الموضوع المذكور مختصراً، لم يتعرَّض لحلٍّ هذه الإشكاليَّة وأحال ذلك إلى فرصةٍ أُخرى، ومجرَّد طرحه لهذه الإشكاليَّة يدلُّ على عدم قبوله بالنسبيَّة وامتلاكه للجواب عنها؛ فمن المسلَّم عدم قبوله بمثل هذه النسبيَّة لا في مجال الفلسفة ولا في مجال الفقه وأصول الفقه؛ ويشهد لذلك دراساته وأبحاثه في المسائل العلميَّة والفقهيَّة.

---

١ - م. ن، ص ١٦٥

## الاحتياط والاطمئنان

إنّ الشهيد الصدر في نفس الوقت الذي يُعالج فيه مسألة الفهم الاجتماعيّ للنصّ فإنَّه يُعالج ذلك مراعياً الاحتياط[١]. ولكنَّه على الرغم من هذا الاحتياط فإنّ لديه اطمئنانٌ بأنّ هذه القاعدة تفتح باباً واسعاً أمام الفقه. ويذكر في هذا المجال التالي: «إنّ كثيراً من الأحكام بُيِّنَت عن طريق الجواب عن أسئلة الرواة، ولم تُبَيَّن بصورةٍ ابتدائيّةٍ وبلغةٍ تلقينيّةٍ، والرواة إنَّما يسألون في الغالب عن الحالات الخاصّة التي يحتاجون إلى معرفة حكمها، فيجيء الجواب وفقاً لحدود السؤال مبيِّناً للحكم في الحالة المسؤول عنها، فإذا اقتصرنا في استنباط الحكم من النصٍّ على الفهم اللغويّ فحسب، كان معنى ذلك أن نجعل تلك الأحكام في أكثر الأحيان وقفاً على الحالات الخاصّة التي مُني بها السائل في حياته العمليَّة، وأبرَزَها في سؤاله مع أنَّنا قد نكون واثقين بأنّ بيان الأحكام على تلك الحالات الخاصة لم يكن في جميع الموارد نتيجةً لاختصاصها بها، وإنَّما نشأ عن اختصاص السؤال بتلك الحالات، وأمَّا إذا فهمنا النصّ فهماً اجتماعيّاً فسوف نكون أقرب إلى واقع الحدود المحتمَلةِ لتلك الأحكام»[٢].

يرى الشهيد الصدر أنّ الفهم الحقيقيّ للفقه واستنباط الأحكام الشرعيّة إنَّما يتحقَّق متى سلكنا في طريق الاجتهاد أسلوب الفهم والتفسير الاجتماعيّ للنصٍّ. ولعلَّ بالإمكان أن نَستنتج من كلامه أنَّه في عين التزامه بالمنطق المستقلّ للعقل والفهم ـ كما هو الظاهر من كلماته ـ

---

١ – م. ن، ص ١٦٥.

٢ – م. ن، ص١٦٦.

فإنّ هذا المنطق المستقلّ متأثّر بالمجتمع، بمعنى أنّ للمجتمع تأثيره في إيجاد نوعٍ من الاستظهار والفهم لدى الفقيه وفي معرفة الفقيه، ولكن هذا لا يعني إيجادُ نوعٍ من التبدّل في المنطق المستقلّ للفهم والأُطر الخاصّة بالمعرفة، بمعنى أنّ منطق الفهم مستقلٌّ، ولكنّ الظروف الاجتماعيَّة والفهم الاجتماعيّ تبعاً لذلك موجب لاتّساع أو تضييق دائرة الفهم، نعم هذان النوعان من التأثير لعلَّه يقتصر على الأمثلة المذكورة، ولكن لعلَّنا نتصورُ أنواعاً أُخرى من التأثير أيضاً. ونُلفت النظر إلى أمرٍ آخر وهو أنّ الشهيد الصدر يرى أنّ بعض مستويات الفهم البشريّ مستقلٌّ تماماً عن التأثير الاجتماعيّ، وهذه المستويات هي التي يرى الشهيد الصدر أنَّها تشكِّل بدايات المعرفة الإنسانيّة.

## الختام

لعلّ بالإمكان أن نعتبر الشهيد الصدر من الذين التزموا بوجود مستوىً من المعرفة يَخضع للمجتمع في الفهم، والقدر المتيقَّن هو قبوله الحتميّ بحدٍ أدنى من التأثير في هذه العلاقة بين المجتمع والمعرفة البشريَّة، والذي قد يشمل بنحو ما مجالاتٍ واسعةٍ من المعرفة لا سيما تلك المعارف التي ترتبط بالنصّ حتَّى في الدائرة الفقهيَّة.

وكما هو واضح وجلي فإنّ معالجة هذا الموضوع المهمّ على سِعَته لا يوصلنا إلى نتيجةٍ حاسمةٍ ونهائيّةٍ، وما سعينا له هنا لا يشكِّل سوى خطوةٍ أولى لا بدّ وأن تليها خطوات تسعى لكشف هذا الموضوع وتسليط الضوء على كافَّة جوانبه. وهذه الجوانب المكتَشَفَة قد تفتح الباب أمام مسائل جديدة في العلوم الاجتماعية لا سيما علم الاجتماع وعلم الفقه.

# سوسيولوجيا المعرفة
# في فكر الشهيد مطهري

السيد محمد جعفري

## مقدمة

إنَّ من أهمِّ المواضيع المرتبطة بسوسيولوجيا المعرفة هو (حقيقة المعرفة)، فقد لفت جملة من المفكِّرين إبَّان ظهور علم الاجتماع أو حتّى قبل ذلك إلى تساؤلات حول المعارف البشريَّة وعلاقتها بالظروف والبيئة الاجتماعيَّة الحاكمة. فكانت التساؤلات: ماذا يطرأ عندما تطوَّر المعرفة البشريَّة وما هي العوامل المقتضية لتنمية الأفكار الإنسانيَّة أو المتسبِّبة في تقهقرها أحياناً وإصابتها بالجمود؟ ما هي العلاقة القائمة بين مجتمع ما والمؤسسة الاجتماعيَّة من جهة وبين أنماط محدَّدة من المعرفة من جهة أُخرى؟ وبشكل عام ما هي العلاقة بين الفكر والتفكير والمجتمع العامل بتلك الأفكار؟ ما العلاقة الموجودة بين المعرفة الإنسانيَّة والظروف الاجتماعيَّة الحاكمة لا سيما ما يتمتَّع به أصحاب تلك المعارف من مكانة اجتماعيَّة؟ وما العلاقة القائمة بين البيئة الاجتماعيَّة والعوامل النفسيَّة؟ فللأستاذ مطهري ردود على هذه التساؤلات هي محور بحثنا الحالي.

يرى الشهيد مطهري أنَّ هناك دوراً للمجتمع في تبلور المعرفة، لكن المجتمع ليس كلَّ شيء، إنَّ أهمَّ ما يميِّز مطهري عن (دوركيم)

و(ماركس) و(مانهايم) هو (أساس المعرفة الاجتماعيّة)، فهو يقول بأصالة الفرد والمجتمع معاً ودورهما المؤثِّر[1]. فدليل أصالة المجتمع هو الخطاب القرآنيّ له وتداخل سعادة الفرد بسعادة المجتمع، أمّا أصالة الفرد فدليلها أنّ الروح الجماعيّة لا تتكون بدون الأصول الفكريّة الناشئة من الفرد، فثمّة دور محوريّ لطبيعة الأفراد وحياتهم في تبلور الروح الجماعيّة[2]. وعليه هناك تأثير وتأثّر متقابل بين الفرد والمجتمع ولا يمكن إنكار أصالة أحدهما أبداً. وليست المعرفة نتاجاً للمجتمع وحده فهناك عوامل أخرى تدخل على خطٍّ الوعي والمعرفة، فالعقل والفطرة من جملة العوامل المؤثِّرة في تأسيس الوعي البشريّ.

## تعريف علم اجتماع المعرفة

علم اجتماع المعرفة أو سوسيولوجيا المعرفة هي العلاقة المحوريّة بين المعرفة والمجتمع. وهي عبارة عن علم الاجتماع المختصّ بالمعرفة وزواياها، وكان (ماكس شيلر) هو أوّل من استخدم هذا المصطلح وهو الذي عدّه علماً وموضوعه دراسة العلائق بين أنماط الحياة الاجتماعيّة وأقسام المعرفة المتعدّدة[3].

ويعرّفها (رابرت مارتن) بقوله: «يهتمّ علم اجتماع المعرفة بالعلاقة القائمة بين المعرفة والعوامل الخارجيّة في المجتمع أو الثقافة»[4]. في حين يرى (اشتارك) أنّ وظيفته الأساسيَّة تكمن في دراسة تأثير الشراكة

---

(١) مرتضى مطهري، جامعة وتاريخ، طهران، صدرا، ص ٢٩.

(٢) م، ن، ص ٥٥.

(٣) عبد الرضا علي زاده وآخرون، جامعه شناسي معرفة، ١١.

(٤) م. ن، ص ٢٨.

الإنسانيّة في الحياة الاجتماعيّة على المعرفة والفكر والثقافة وتحديد مداه وأشكاله[1].

تمتدّ حدود علم اجتماع المعرفة لمساحاتٍ شاسعةٍ لتشمل نماذج عديدة من الوعي الإنسانيّ، فإنّ جميع العلوم والمعارف تدخل تحت لوائه، إنّ جميع أقسام الإدراك مشمولة بهذا البحث وليس كلٌّ ظاهرةٍ اجتماعيَّة، فالدِّين على سبيل المثال كان فرعاً من فروع علم اجتماع المعرفة من حيث معتقداته لكنه استقلّ عنها فيما بعد. إذن فموضوع البحث هو كلٌّ إدراكٍ يشبه المرآة في كشفه عن صورة الغير.

## تعريف المعرفة

لقد عرّفوا المعرفة ـ فلسفياً ـ بتعاريف مختلفة، أمَّا من وجهة نظر علم الاجتماع فهي عبارة عن مجموعة من المفاهيم من قبيل التفكير والإدراك والإيديولوجيا والاعتقاد، والعناصر الثقافيَّة، والمفاهيم القِيَميَّة والأحاسيس النفسيَّة وخصائص التفكير لدى كلِّ فرد[2].

لقد شهدت مقولة المعرفة نظريَّات وآراء مختلفة نتج عنها تعدّد واختلاف في الأسس والأنواع.

## نظريّات المعرفة

هناك آراء ونظريّات عديدة طرحت حول موضوعة المعرفة؛ الأمر الذي أدَّى إلى ظهور اتِّجاهات وأقسام متعدِّدة أيضاً. إنّ أوّل تقسيمٍ مطروحٍ هو تقسيم جوهريّ وأساسيّ؛ حيث يرى البعض أنّ التعاطي مع

---

(١) م. ن، ص ٢٩.

(٢) Knowledge.

مقولة (المعرفة) خلال تاريخ الفكر البشريّ كان مزدوجاً وذا مغزى أيضاً؛ ففي الاتِّجاه الأوّل ـ وهو الوجوديّ كما أُطلق عليه ـ استند مفهوم المعرفة إلى انطولوجيا الإنسان وعُدَّت غائيَّة المعرفة مطلباً ثانوياً. فالعقل الذي لا بدّ عن طريقه يتمّ تحصيل المعرفة الحقيقيَّة هو العنصر الأسمى والفعَّال وهو من مختصَّات الإنسان وحده، وليس للماديَّات أن تتحسَّسه وتصيبه بسوء وتؤثِّر عليه أو تتحكَّم به بمفردها، فعبقريَّة العقل فوق كلِّ شيء. أمَّا المذاهب الفلسفيَّة التي اتَّخذت هذا الاتِّجاه فهي عبارة عن فلسفة اليونان لا سيما أفلاطون وأرسطو، والفلسفة المسيحيَّة، والفلسفة الإسلاميَّة بالإضافة للفلسفة الهنديَّة، وهكذا بالنسبة لبعض الفلاسفة أمثال (ديكارت)، (اسبينوزا)، (كانط)، (هيجل)، (هسرل)، (سارتر)، (هيدجر).

أمَّا على الطرف الآخر فنلاحظ وجود (الاتِّجاه الغائيّ) الذي ينكر استقلاليَّة العقل وتفوّقه في الحياة. فلا فرق بين جوهر الإنسان وجوهر الحيوان، بيد أنّ الإنسان هو الكائن الأكثر تكاملاً قياساً بالكائنات الأخرى. وحسب هذا الاتِّجاه فإنّ للإنسان ثلاث خصائص هي: قابليَّته في خلق الرموز (اللغة) وتوظيفها، وقدرته في استخدام الأدوات والوسائل، وامتلاكه العقل.

(المعرفة) هي عبارة عن مجموعة من الصور والرموز والروابط التعاقديَّة بين تلك الرموز، الأمر الذي يقود الإنسان إلى إصدار ردود فعل مفيدة وهادفة تجاه الطبيعة والإنسان الآخر. وقد حظي هذا الرأي بقبول العديد من المفكِّرين والمذاهب الفكريَّة من قبيل المذهب الحسيّ، والسوفسطائيين والمشكِّكين اليونان، وصولاً إلى الفلسفة الوضعيَّة

(القديمة والجديدة) وهكذا عند مدرسة التطوّر الاجتماعيّ والمعتقدات الماركسيّة والماديّة وفلسفة القدرة عند (نيتشه)، وغير ذلك من فلسفات مذاهب اللذّة والبراغماتيّة والسلوكيّة.

وهناك تقسيم أساسيّ آخر للمعرفة يتمثّل بتقسيمها إلى مجموعتين أساسيّتين هما (المعارف الطبيعيّة) و(المعارف الثقافيّة ـ الإنسانيّة). من أنصار هذا الرأي (الفرد ويبر) و(ديلتاي) من قبله.

أمّا التقسيم الآخر للمعرفة فكان بلحاظ مستوى التحوّل الطارئ على المعرفة ومدى سرعته وما العوامل المؤثِّرة في ذلك؟ فكانت إجابة البعض تتمثّل في تصنيف سباعي للمعرفة وأنواعها. فقد ادَّعى (ماكس شيلر) عبر عرضه للمعارف السبع وجود ترابط مباشر بين سرعة ومستوى التحوّل الطارئ على هذه المعارف وبين صناعيتها.

وهذه المعارف الصناعيّة هي حسب الترتيب الآتي: ١ ـ الأسطورة ٢ ـ اللغة الأمّ ٣ ـ المعرفة الدينيّة ٤ ـ المعرفة العرفانيّة ٥ ـ المعرفة الفلسفيّة والميتافيزيقيّة ٦ ـ المعرفة الوضعيّة والرياضيّات وسائر العلوم الطبيعيّة والثقافيّة ونحوها ٧ ـ المعرفة الفنيّة.

لقد ميّز علماء الاجتماع من جهةٍ أخرى بين أربعة مجالات خاصّة بالمعرفة؛ وذلك بُغية التركيز على مَديات خاصّة بالمعرفة ودراسة تبلورها الاجتماعي، وهي: الدين، الفلسفة، العلم، الإيديولوجيا (المعرفة السياسيّة)[1].

---

(١) م، ن، ص ٢٦.

## ظهور سوسيولوجيا المعرفة

مع أنّ للخلفيّة الفكريّة والفلسفيّة أو ما قبل تاريخ السوسيولوجيا ـ كما يعبِّر البعض ـ دوراً في ظهور سوسيولوجيا المعرفة؛ إلا أنَّ الأفكار والآراء المهمّة ـ عن كثب ـ في تبلورها تحظى بأهميَّة أكبر. وقد بلغت التنظيرات ذروتها في هذا المجال في القرن السابع عشر والثامن عشر في أوروبا وصولاً إلى القرن التاسع عشر واختتامها على يد (كارل ماركس)، و(ويلهم ديلتاي) و(نيتشه) وبشهادة بعض الكتّاب فإنَّ آراء هؤلاء الثلاثة كانت ذات تأثير واضح على كلٍّ من (ماكس شيلر) و(ماكس ويبر) و(كارل مانهايم)[1].

ويُعدّ (مانهايم) من أبرز الأسماء على صعيد تطوير علم اجتماع المعرفة وبه عرف هذا العلم وذاع صيته. بدأ عمله في النصف الأوّل من القرن العشرين وهو تلميذ (هوسرل) وكان له دور في تأسيس مدرسة فرانكفورت، وقد ركَّز هذا العالِم اختصاصه علم اجتماع المعرفة حتَّى قاده ذلك إلى البحوث العملية والتجريبية أيضاً، وعلى الرغم من انتمائه اليساريّ إلا أنّه ارتبط لمدّة من الزمن بالكاثوليك. من أهمِّ مؤلَّفاته كتاب (الأردلوجيا واليوتوبيا).

حاول (مانهايم) شرح كيفية تكوّن العلم والإدراك في الإطار الاجتماعيّ؛ ولهذا رأى أنَّ واجب علم اجتماع المعرفة يكمن في تحليل ودراسة العلاقة بين المجتمع والعلم. «فهو يعتقد بأنَّ موضوع علم اجتماع المعرفة أو العلم هو دراسة علاقة المجتمع بالعلم»[2].

---

(١) م، ن، ٤٩.

(٢) م، ن، ص ٣٧.

وهنا لا بدّ لنا من التذكير بنيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) إذ لم تبق أفكاره في علم اجتماع المعرفة واضحة المعالم، لكن مع ذلك ثمَّة صلة مباشرة بين نظريَّاته وبين الصورة العامَّة التي أُسس عليها هذا العلم. وقد وصف هذا المفكِّر الرافض للمثاليّة المعرفة الإنسانيّة بأنّها أداة توظّف من أجل الصراع على القوّة والبقاء.

باتت نظريَّات (نيتشه) مصدر إلهام للعديد من علماء علم اجتماع المعرفة، من قبيل آرائه في (الوعي الكاذب) و(التجاذبات) و(نظريّة المعرفة) القريبة من المذهب البراغماتيّ وهكذا آراؤه في بعض المقولات كالثقافة والبرجوازيّة والديمقراطيّة وسعيه لوضع مميِّزات خاصَّة بكلٍّ ثقافة.

قبل الخوض في تفصيل رأي الشهيد مطهري حول علاقة المجتمع بالمعرفة لا بدَّ من الإشارة إلى بعض النظريّات فهدفنا من ذكر نظريَّة (مانهايم) و (ماركس) هو الإسهام أكثر في بيان نظريَّة المطهري في علم اجتماع المعرفة. وذلك لأنّ اختلافه وانتقاده أحياناً لآراء هذه الطبقة من مفكّري الغرب حول نمطيَّة العلاقة بين المعرفة والأفراد داخل المجتمع سيتَّضح أكثر عبر هذه القناة.

## بعض النظريَّات في علم اجتماع المعرفة

### ١ـ كارل مانهايم

يحتلّ المفهوم (الأيدلوجي) مكانة الصدارة في علم اجتماع المعرفة لدى مانهايم، وقد قدَّم له معنيين أحدهما جزئيّ والآخر كليّ، فالمفهوم الجزئيّ هو أنّ أفكار وأعمال من يُعارض منحرفة عن الواقع، ومعنى

الانحراف عن الواقع هو الوعي الكاذب او انحراف الوعي الناقص واللاإرادي. أمّا في المفهوم الكلي فإنّ (الانحراف) لا يصدق على أفعال وتصرّفات الأفراد؛ بل إنّ هذه الأعمال دخيلة في صناعة المعرفة الاجتماعيّة. ويرى (مانهايم) أنّ المعنى الخاص بالإيديولوجيا في الماضي تحوّل إلى المفهوم الكليّ في الزمن الحاضر؛ وعليه فإنّ أفعال الأفراد في كلِّ مجتمعٍ تُقيَّم في الإطار العام للمعرفة في ذلك المجتمع. وتحت هذا المفهوم الكلي للايديولوجيا تندرج وجهة النظر الخاصة بجماعة ما فهي تؤثِّر على آراء جميع الأفراد(١).

إذاً فمن نافذة نظريّة الإيديولوجيا بمفهومها الكليّ اقتحم (مانهايم) مجال علم اجتماع المعرفة.

يعتقد (مانهايم) أنّ كلَّ فردٍ محكوم بأمرين وفقاً لولادته ونشأته هما: أنَّه أمام ظروف جاهزة من جهة وبنماذج معدّة سلفاً من جهةٍ أُخرى(٢).

وبهذه الآليّة يمكن فهم نوع العلاقة بين معرفة الأفراد والمجتمع الذي يعيشون فيه. حيث يرى (مانهايم) أنّ الأجواء التاريخيَّة ـ الاجتماعيّة هي التي تحدِّد نمطيَّة المعرفة لدى أفراد المجتمع. وممّا يؤيِّد ذلك أنّنا يمكن أن نحدِّد متى وأين عاش هؤلاء الأفراد من خلال أغلب آرائهم الجزئيَّة(٣).

---

(١) أعظم راودراد، «نقدي برديگاه كارل مانهايم در جامعه شناسي معرفة»، مجلة الحوزة والجامعة، عدد ١١ و١٢، ص ٥٤. (مقالة مترجمة في مجلة المنهاج، العدد ٥٧، ص ٢٤٦).

(٢) عبد الرضا عليزاده وآخرون، مصدر سابق، ص ٤٠.

(٣) أعظم راودارد، مصدر سابق، ص ٥٥.

وحين عدّ (مانهايم) تأثير الأجواء الاجتماعيّة على المعرفة أمراً يتحكَّم بمفهوم المعرفة نفسها اشتهرت هذه القضية بين النقَّاد بتبنّي (النسبيّة).

لقد كشف علم اجتماع المعرفة عند (مانهايم) عن أنَّ ظهورَ أو ضمورَ مختلف المعارف عائدٌ لعوامل خارجة عن حدود المعرفة أي العوامل الاجتماعيّة، فالظروف الاجتماعيَّة في كلِّ زمنٍ هي التي تحدِّد نوع وشكل المعرفة أو طريقة التفكير في ذلك المجتمع. وحسب (مانهايم) فإنَّ هذا الأمر لا يصدق بخصوص ولادة الأفكار وحسب بل إنَّ هذه العوامل الخارجيَّة تتحكَّم أيضاً بكيان الأفكار وأنماطها[١].

**٢ ـ ماركس**

ماركس أيضاً كمانهايم يرى أنَّه لا وجود للمعرفة خارج إطار المجتمع؛ لأنَّ المجتمع هو مصدر المعرفة وبدونه لا إنتاج للمعرفة. ويُفهم من أبحاث ماركس ـ لا سيما تحاليله الفلسفيَّة للمعرفة ـ بأنَّ (التأثير) هنا ذو معنى خاص؛ فتأثير المجتمع على المعرفة لا يعني أنَّ للمجتمع وجوداً وللمعرفة وجوداً آخر يؤثِّر أحدهما في الآخر، بل إنَّه يرى أنَّ وجود المعرفة من وجود المجتمع فهو منشأ المعرفة ومنه تَنتج، فأساس الفكر هو المجتمع ولا فكر بلا مجتمع[٢].

لقد قسّم (ماركس) المجتمع إلى جزئين أحدهما (تحتيّ) وأساسيّ والآخر (سطحيّ)، إذ يتكوّن الأوّل من الطاقات والعلاقات الإنتاجيَّة أمَّا

---

(١) م، ن، ، ص ٥٦.

(٢) كارل مانهايم، ايدئلوژي واتوبيا، ترجمة فريبرز مجيدي، طهران، ص ٣٤٨.

الآخر فهو عبارة عن المؤسسات القانونيَّة والسياسيَّة والإيديولوجيَّة. أمَّا العلاقات الإنتاجيَّة فهي التي تصنع الجزء السطحيّ. وفي كلٍّ مجتمعٍ يُمكن أن يُلاحظ أمران: هما الأساس الاقتصادي أو البنى التحـتيَّة، والبنى السطحيَّة، وتتكوَّن البنى التحتيَّة من الطاقات والعلاقات الانتاجيَّة، في حين تندرج المؤسسات القانونيَّة والسياسيَّة وهكذا نوع من الأفكار والفلسفات تحت مسمَّى البُنى السطحيّة(١).

وعلاوة على تفكيك ماركس بين البنى التحتيَّة والسطحيَّة فصَّل أيضاً بين (الواقع الاجتماعيّ) وبين (الوعي) وهنا تناول مسألة (كيف يتحقَّق الوعي؟) فهو يرى أنَّ الوعي الإنسانيّ ليس هو من يحدِّد أمر الواقع، بل بالعكس فالواقع الاجتماعي هو من يحدِّد وعي الأفراد، وأنَّ لدراسة الوعي طرقاً مختلفة أفضلها الاستعانة بالطبقة الاجتماعيَّة.

يُمكن تحليل الأفكار عبر الواقع الاجتماعي بأساليب عديدة، وبسهولة يمكن التعرف على نوع الأفكار من خلال طرق الإنتاج والأساليب الفنية في كل مجتمع. لكن النمط التحليلي المفضل هنا هو التحليل الذي ينسب الأفكار المحددة إلى طبقة اجتماعية محددة(٢).

ويعد (ماركس) هذه الطبقة هي العنصر الأساسي في تحديد المعرفة، فالطبقة عنده أهم العناصر الاجتماعية الدخيلة في صناعة المعرفة، فهو يعتقد بضرورة تحصيل الأصول الخارجية للمعرفة من صميم المجتمع، وأن الطبقة هي إحدى العوامل الاجتماعية المسهمة في

---

(١) أعظم راودارد، مصدر سابق، ص ٥٧.

(٢) حسين ازدي زاده، «مؤلفه هاى تعين در آراء معرفتي ماركس» مجلة الحوزة والجامعة، ص ٢٧.

تحليل المعرفة[1].

أما الطبقة التي آمن (ماركس) بفاعليَّتها في بناء المعرفة فهي تلك التي تنشأ في ظلٍّ طرق الإنتاج والعلاقـات الاقتصاديّة؛ أي إنَّ الوسيلة التي بواسطتها يُمكن أن نحلِّل وندرس الوعي هي الطبقة التي تُعرف بعلاقاتها الاقتصاديّة. فالعلاقات الإنتاجيّة هي التي تمنح طبقات المجتمع المختلفة مكانتها كلاً بحسبه وهذه المكانة بدورها هي التي تتحكَّم بنظريَّة المجتمع للعالم؛ وعليه ستنظر كلُّ طبقةٍ للعالم انطلاقاً من موقعها الخاص بها.

يعتمد رأي (ماركس) على أنَّه لا يمكن للطبقة الاجتماعيَّة المعيَّنة أن تنظر للعالم خارج حدود قدراتها وما تتمتَّع به من مكانةٍ بين الطبقات[2].

وما يبرز للسطح هنا هو الإشكاليَّة في صعوبة تشخيص الحقِّ من الباطل، فكيف سيمكن ذلك والحال أنَّ لكلِّ مجتمعٍ نظرته الخاصة تجاه العالم؟ بعبارةٍ أُخرى سنقع في محذور (النسبيَّة) مرةً أُخرى. وهروباً من هذا المحذور فكّر (ماركس) بحلِّ قادهُ إلى اختيار ما تختاره الطبقة (العاملة) ورؤيتها للعالم. فهو يرى أنَّ هذه الطبقة هي الوحيدة التي بإمكانها فهم حقيقة العالم. وهي الوحيدة التي تستطيع رسم ملامح مستقبل الثورة[3].

---

(١) ريمون آرون، مراحل أساسي سيرانديشه در جامعه شناسي، ترجمة باقر پرهام، ط٤، طهران، ١٣٨٢، ص ١٧٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٢٢.

(٣) أعظم راودارد، مصدر سابق، ص ٢٨.

هنا نسأل: هل المجتمع هو العنصر الوحيد في بلورة المعرفة، أم هناك عناصر أُخرى دخيلة في ذلك؟ وهذا ما سنتناوله في موضوع (التحكّم الاجتماعيّ بالمعرفة).

## التحكّم الاجتماعيّ بالمعرفة

السؤال الأوّل المطروح في علم اجتماع المعرفة هو هل للمجتمع دورٌ في صياغة مضمون المعرفة؟ حيث أجاب البعض بنعم ورأى بأنّ العوامل الاجتماعيّة هي التي تحدّد مضمون المعرفة؛ أي أنّ الإنسان لا يستقي معارفه إلا من داخل المجتمع. أمّا في رأي الشهيد مطهري فالمجتمع ليس وحده المتحكّم في صناعة المعرفة، نعم المجتمع يؤثّر على أفراده، لكن هذا التأثير لا يتحوّل إلى الجبر الاجتماعيّ.

قد يتحوّل الإنسان في إحدى حالاته إلى ريشة في مهبٍّ الريح تُسيِّرها يميناً أو شمالاً، فلا شكّ أنّ المجتمع هو تلك الريح العاصفة التي تتحكّم بالأفراد، لكن هذا لا يعني الجبر المطلق وسلب الإرادة؛ فالبيئة وظروفها الاجتماعيّة لا تتحكّم بمصير الإنسان بشكل تام؛ أي ليس الأمر بمعنى عجز الإنسان عن اتّخاذ قرار وسط العاصفة فيغيِّر موقعه منها أو حتّى أنّه يسير ضدّ التيّار، بل باستطاعته مجابهة الإعصار أو التحكّم بمصيره ومساره أحياناً[1].

ومن أجل جلاء الصورة في هذا الموضوع نستعرض زوايا هذا التحكّم فيما يأتي:

---

(١) ريمون آرون، مصدر سابق، ص ٢٢٣.

١ ـ عمق التحكّم: وهو يتحدّث عن شعاع ممتدٍّ أحد طرفيه منشأ المعرفة الاجتماعيّ وفي الطرف الآخر مجرّد التأثير الاجتماعي؛ أي إمّا المدخليّة في صناعة المعرفة ومضمونها، أو أنّ المسألة مقتصرة على شكل المعرفة.

٢ ـ درجة التحكّم: يشمل هذا الجانب العليّة الطبيعية من جهة، أو التأثير المحتمل من جهةٍ أُخرى.

٣ ـ مستويات التحكّم: يُمكن رصد التحكّم الاجتماعي بالمعرفة على مستويات الفرد أو الأفراد، والمجموعة، أو الطبقة، أو حتّى على مستوى المجتمع والمجتمع العالميّ أو الأجيال في كلٍّ عصرٍ وزمان.

٤ ـ العنصر الفعّال في التحكّم: قدّم الباحثون عناصر وأقسام اجتماعيّة مختلفة مثالاً للعنصر الفعّال من قبيل عنصر الاقتصاد والصناعة والجغرافيا.

٥ ـ موضوع التحكّم: هناك مصاديق عديدة للمعرفة من قبيل المعرفة الدينيّة والسياسيّة والفلسفيّة والعلميّة والإيديولوجيّة. فليس تأثّر هذه الأشكال بالتحكّم الاجتماعي على نحو واحد[١].

يُعدّ علم اجتماع المعرفة من العلوم مزدوجة الموضوع؛ فهي تدرس علاقة المجتمع بالوعي والإدراك، فالوعي مظروف والمجتمع ظرفه. إنّ هذا العلم عبارة عن ترابط بين مجال المعرفة وواقع المجتمع؛ وعليه لا بدّ من فهم حقيقة معنى المجتمع علاوة على مفهوم المعرفة نفسها.

---

(١) م، ن، ص ٢٢٣.

## مفهوم المجتمع

للمجتمع معانٍ متعدِّدة عرَّفها الباحثون كلاً بحسبه، لكن من الممكن احتواء جميع الآراء والنظريَّات في قسمين أساسيِّين هما: الاتِّجاه الجماعيّ والاتِّجاه الفرديّ أو الكليّ والجزئيّ. أمَّا الاتِّجاه الفرديّ فينظر للمجتمع كوحدةٍ قِوَامها الأفراد والطبقات؛ أي إنّه تجمّع آليّ وعدديّ، إذ تعتمد هذه الرؤية على الأساس الفرديّ للظواهر الاجتماعيّة باعتبار أنّ الأفراد هم من يفكِّر ويعمل. من أبرز أنصار هذا الاتِّجاه الفردي (جون ستوارت ميل).

أمّا الاتِّجاه الجماعيّ (الكليّ) فيعتمد على الأساس الجماعيّ للظواهر الاجتماعيّة معتبِراً المجتمع وجوداً خارجيّاً ميزته الأفراد الذين يكوّنونه وما يتمتَّعون به من خصائص لا تتوفّر لدى الآخرين. فالمعرفة ـ حسب هذه الرؤية ـ جزء لا يتجزَّأ من المجتمع وينظر لها من منظار جماعيّ[1].

إذاً إلى أي القسمين ينتمي تعريف الشهيد مطهري لمفردة (المجتمع)؟ فهو لا يقتصر على مجرَّد مجموعة من الناس يعيشون جنباً إلى جنب؛ فلا يُقال لمجموعة من الحيوانات في موضع ما (مجتمع)؛ بل المجتمع عبارة عن مجموعةٍ من البشر تربطهم صلات اجتماعيَّة وتقاليد واحدة وهمٌّ مشترك. فتلك الجماعة الإنسانيَّة المتَّحدة في تقاليدها وقوانينها الخاصة بها تحت مظلَّة الحياة الجماعيَّة هي التي تكوِّن لنا المجتمع... إنَّ معنى حياة الإنسان الاجتماعيَّة هو الصيرورة والماهيَّة

(١) مرتضى مطهري، تعليم وتربية در اسلام، قم، صدرا، ص ٣٨١.

الاجتماعيَّة، فجميع المتطلَّبات والمنافع والتعاملات والأنشطة داخل هذا المجتمع لها ماهيَّة اجتماعيَّة، ولا يستقيم أمر المجتمع إلا من خلال توزيع الوظائف والعائدات ووضع نظام يلبِّي احتياجات الأفراد وفق أولويَّاتهم، ثمَّ إنَّ نسق الأفكار والمُثل والسجايا الواحدة جميعها تصدق على سائر الأفراد؛ بحيث تمنحهم صفة الاتِّحاد والوحدويَّة. بعبارةٍ أُخرى المجتمع: هو عبارة عن مجموعة من الأفراد اضطرَّتهم مجموعة من المتطلَّبات وحكمتهم منظومة من المعتقدات والمُثل والأهداف إلى الانخراط في حياة مشتركة ذات عُرى مستحكمة[1].

هنا يتناول الأستاذ مطهري جملة من المواضيع ذات الصلة من قبيل عناصر المجتمع وتركيبته، ووحدة المجتمع وتعدديَّته من حيث الماهية. نحن بدورنا نعرض عنها تجنّباً للإطالة.

## أدلّة الشهيد مطهري على وحدة المجتمعات النوعيّة

١ ـ الروح الجماعيَّة: إذا كنَّا نعد الأفراد مجرَّد مواد مستعِدَّة وننكر أصل الفطرة فكيف نفسر حضور الروح الجماعيّة؟ فلا يُمكن أن يكون منشأ جوهر هذه الروح هو العدم المحض. فلطبيعة الأفراد وعيشهم دور في خلق الروح الجماعيّة.

٢ ـ موارد الاشتراك بين جميع المجتمعات: هناك أمور مشتركة بين المجتمعات مآلها الروح الجماعيَّة وهي واحدة عند جميع المجتمعات من قبيل الدِّين والفنّ والأخلاق. وهذه المشتركات تدلُّ على أنَّ للروح الجماعيَّة لدى المجتمعات ماهيَّةً واحدةً.

---

(١) عبد الرضا علي زاده وآخرون، مصدر سابق، ص ٦١.

٣ ـ منهاج الدِّين التكاملي: إنَّ تعاليم الدِّين هي بمثابة خطط تكامليَّة على الصعيد الفرديّ والاجتماعيّ، وهذه الخطط والمناهج إنَّما تعتمد في قِوامها على وحدة المجتمعات النوعيَّة؛ فلو لم تكن ماهيَّة المجتمعات واحدة أي كانت متعدِّدة لما اتَّحد مسارها التكاملي ولوجب على الدِّين أن يقدِّم لكلِّ مجتمعٍ منهاجاً خاصاً به، في حين أنّ الدِّين لم يطرح سوى برنامج واحد لجميع الناس.

٤ ـ النصوص القرآنيّة: تنصُّ آيات القرآن الكريم على أنَّ الدِّين جاء لجميع المجتمعات في العالم ولم يختصّ بمكان أو مجتمع بحدٍّ ذاته. وكما أنَّ الله ـ عزّ وجل ـ كان قد دعا الأمم السالفة إلى التوحيد وتطبيق القوانين الإلهيَّة كذلك دعا الأمم الأخرى إلى الأمر ذاته، فليس للتعاليم الإلهيَّة زمان أو مكان محدَّد لأنَّها تخصُّ جميع المجتمعات في كلِّ مكان.

نعم، لو لم ننظر إلى حقيقة الأفراد إلا كمواد مستعِدَّة وبالتالي ننكر أصل الفطرة حينها سيمكننا الكلام عن فرضيّة (الاختلاف الماهويّ والنوعيّ بين المجتمعات)، لكنَّ هذه النظريَّة على الطراز الدوركهايمي غير مقبولة بشكلٍ من الأشكال؛ وذلك لأنَّ أوَّل سؤال سيبحث عن إجابته المفقودة هو إذا لم يكن منشأ الروح الجماعيّة عائداً إلى الفرديّة وطبيعة الحياة الإنسانيّة إذن فما هو منشؤها الآخر؟ فهل وجدت الروح الجماعية من العدم المحض؟ هل إنّ قولنا (أينما وجد الإنسان كان المجتمع) كافٍ في تفسير الروح الجماعيَّة؟ زد على ذلك أنّ (دوركهايم) نفسه يقرّ بأنَّ القضايا الاجتماعيَّة التي تخلقها الروح الجماعيّة ـ كالدِّين والأخلاق والفنّ ونحو ذلك ـ كانت ولا

تزال موجودة في سائر المجتمعات[1].

إنّ مفهوم (علم اجتماع المعرفة) هو نوع من علم المعرفة غير أنّها مختصّة بمجالٍ معيَّن هو المعرفة. لقد تأسّس علم اجتماع المعرفة على أعقاب انفصالٍ الجانب الميتافيزيقيّ عن علم المعرفة. أمّا ما هو مفهوم علم المعرفة وما موضوعه فهذا ما سنتناوله فيما يلي.

## علم المعرفة

إنّ من جملة ما يتناوله علم المعرفة هو بيان كيفيّة حكاية العلم والمعرفة عن العالم الخارجيّ. إذ يهتمّ هذا العلم بالسؤال عن علاقة المعرفة والعلم بالمعلوم وطبيعة انتقال ما في العالم الخارجي عبر العلم، ويهتمّ كذلك بحدود مستويات العلم البشريّ وغير ذلك من المواضيع ذات الصلة[2].

قد يدور البحث هنا عن تعريف (المعرفة) تارةً وعن مصادرها تارةً أخرى. ويبدو أنّه لا ضرورة إلى تعريف مفهوم المعرفة نفسها فهي مطلق الإدراك.

هناك من يقول في تعريف (المعرفة) أي معرفة العالم: إنّ المعرفة هي عبارة عن انعكاس العالم الخارجيّ في الذهن... في حين هناك بعضٌ آخر يدّعي من جهةٍ أُخرى أنّه وعلى الرغم من تعريف الإنسان لبعض الأشياء عبر المعرفة إلا أنّ المعرفة نفسها لا تحتاج إلى تعريف، وإنّما ينبغي شرحها ببعض الألفاظ والمصطلحات. (المعرفة) هي الوعي

---

(١) أعظم راودارد، مصدر سابق، ١٥.

(٢) مرتضى مطهري، جامعه وتاريخ، طهران، صدرا، ص ١٨.

والوعي ليس بحاجة إلى تعريف. وهذا كلّه إيجاز في الحديث عن تعريف المعرفة التي لا يمكن الخوض في تعريفها إلا إذا اتَّضح محتواها بالكامل[1].

أمَّا بالنسبة لمصادر المعرفة فقد ذكر الأستاذ مطهري لذلك أربعة أمور هي: الطبيعة، والعقل، والقلب، والتاريخ، بعضها داخلي بالنسبة لأصل المعرفة والبعض الآخر خارج عن ذلك. فالعقل والقلب من المصادر الداخليَّة، أمّا الطبيعة والتاريخ فهما من المصادر الخارجيَّة. ويكمل هذه المصادر الأربعة أيضاً وسائلها والأدوات ذات الصلة. إذ يعتمد كلٌّ من التاريخ والطبيعة على وسيلة الحس، بينما يرتكز العقل على وسيلة الاستدلال المنطقيّ ـ أي القياس والبرهان ـ والقلب على العمل والأداء ـ أي تزكية النفس ـ.

## مصادر المعرفة

١ ـ الطبيعة: ينظر الأستاذ مطهري إلى (عالم الطبيعة) على أنَّه مصدر للمعرفة وذلك من خلال انتقاله عبر الحواسّ الظاهرة ليصبح من المدركات. أمَّا أفلاطون فلم يذكر مصدراً للمعرفة غير (العقل)؛ لأنَّه لا يجوّز أن يكون مصدرها جزئياً؛ وعليه يكون العقل هو المصدر، أمَّا الطبيعة المدركة عن طريق الحواس الظاهرة ذات النظرة الجزئيّة فليست مصدراً للمعرفة.

والطبيعة التي عدّها الأستاذ مطهري مصدراً للمعرفة تشمل العالم الجسمانيّ وعالم الزمان والمكان، وعالم الحركة؛ أي هذا العالم الذي

---

(١) م، ن، ص ٥٥.

نعيش فيه ونتّصل به عن طريق حواسنا. ولا يوجد مذهب ينكر مصدريّة الطبيعة إلا نادراً، ومع ذلك كان ولا يزال من العلماء من لم يعد الطبيعة مصدراً للمعرفة.

أمّا أفلاطون الذي رفض أن تكون الطبيعة من مصادر المعرفة؛ فذلك لأنّ اتّصال الإنسان بالطبيعة يتمّ عبر قناة الحواس وهي علاقة جزئيّة وهو لا يعدّ الجزئيّ حقيقة. ولذا أصرّ على أنّ مصدر المعرفة الأساسي هو العقل، مستدلاً على ذلك بطريقة وصفها أفلاطون نفسه بالديالكتيكيّة[1].

أمّا مرادنا من الطبيعة فهو كلّ ما يدرك بالحسّ والتجربة، وبهذا يدخل (المجتمع) في هذا القسم أيضاً، فالإدراك الحاصل لدى الإنسان عبر بيئته الاجتماعيّة سيترك أثره على معرفته ووعيه. وهذا ما يفسّر لنا اختلاف وجهات نظر الأفراد داخل المجتمعات تجاه الموضوع الواحد. وهذا العنصر مؤثّر أيضاً على عمل الفقيه؛ فقراءة وفهم الفقيه الساكن في المناطق الجافّة الصحراويّة لروايات الطهارة والنجاسة مختلف من فهم الفقيه المتواجد في الأجواء الباردة حيث المياه والمراتع.

نعم، إنّ واجب الفقيه والمجتهد هو استنباط الأحكام الشرعيّة من مظانّها؛ لكن لإطلاعه وفهمه القضايا أو أيديولوجيّته الخاصّة تأثيراً كبيراً على مسار فتواه. ويتوجّب على الفقيه أن يكون ضالعاً بالمواضيع التي يُريد الإفتاء فيها، فلو قارنا بين فقيهين أحدهما قابعٌ في بيته أو مدرسته، والآخر حاضر في تفاصيل الحياة اليوميّة، فعلى الرغم من رجوع

---

(١) حميد پارسانيا، جامعه شناسي معرفة وعلم، ص ٨٩.

الاثنين إلى مصدرٍ واحدٍ هو الأدلّة الشرعيّة إلا أنّهما سيختلفان في طريقة الاستنباط وإصدار الفتوى...[1].

تأسيساً عليه فإنّ (البيئة) تؤثّر على نمطيّة تفكير الإنسان مثلما يتدخَّل المحيط الاجتماعيّ في رؤية الفقيه للأحداث والأحكام. لكن وخلافاً لمانهايم الذي عدّ المجتمع هو العامل الوحيد المؤثّر على استحصال المعرفة فقد ذكر الأستاذ مطهري لذلك عواملَ أخرى أيضاً. ففضلاً عن البيئة هناك العقل والفطرة والتاريخ أيضاً.

٢ ـ العقل: وهو من مصادر المعرفة الداخليّة. يقول الأستاذ مطهري بأصالة الفرد والمجتمع معاً، فالعقل والفطرة من مصادر المعرفة الداخليّة أي في داخل كيان الفرد وهي التي تصنع الوعي لديه؛ وعليه لا يتأثّر الفرد بالخارج وحسب؛ بل هو تأثير مزدوج ومتقابل من الطرفين.

عقل الإنسان هو المصدر الآخر في المعرفة. وسبق أن قلنا بوجود مصدر خارجيّ هو الطبيعة، فهل لدى الإنسان مصدر داخليّ أيضاً أو لا؟ فالكلام هنا عن العقل نفسه وهو الفطريّات والمستقلات العقليّة. تقول بعض النظريّات: يوجد هكذا مصدر داخلي للمعرفة، في حين نفت نظريّات أخرى وجوده بالمرّة. كما أنّ هناك من الآراء من يقول بالعقل المستقلّ عن الحسّ وهناك من يودّ ذلك[2].

٣ ـ القلب: المصدر الداخليّ الآخر هو القلب ذلك المصدر غير المرحَّب به بين أنصار المذهب المادي؛ لأنّ الاعتراف به سيقودهم إلى

---

(١) مرتضى مطهري، مسألة شناخت، قم، صدرا، ص ٣٧.

(٢) م، ن، ص ٦١.

الاعتراف بما وراء الطبيعة الأمر الذي لا إيمان لهم به مطلقاً.

فالمصدر الثالث هو ذلك الذي أطلقنا عليه عنوان (القلب)، وما كان ينبغي لنا أن نعبِّر عنه بالأداة، بل كان ينبغي أن نعبِّر عنه بالمصدر. ومن الطبيعي أن لا يؤمن به أرباب النزعة الماديَّة؛ ذلك لأنَّنا إذا اعتبرناه مصدراً ـ والحال أنَّ الإنسان حين يولَد لا يعلم شيئاً وقلبه خالٍ من كلِّ شيءٍ ـ وأن بعض الإلهامات تُلقى فيه ـ وأبرز درجاتها الوحي ـ فإنَّ هذا سيكون بمثابة الاعتراف بوجود عالمٍ ما وراء عالم المادَّة والطبيعة؛ لأنَّ الطبيعة ليس من شأنها أن تُلقي هذا النوع من الإلهامات إلى الإنسان، فسنخيَّة الإلهام من سنخيَّة الميتافيزيقيا(١).

٤ ـ التاريخ: وهو من مصادر المعرفة أيضاً و(التاريخ) يعني المجتمع المتتالي وهو ذلك المجتمع الملحوظ من جهة اتِّصاله بالماضي والحاضر. إنَّ في مسيرة التاريخ دروساً وعبراً للبشر، وهذا ما أكَّد عليه القرآن الكريم أيضاً. فإنَّ السنن الإلهيّة هي ذات السنن لجميع المجتمعات ولا تغيير فيها؛ ولهذا فهي من مصادر المعرفة حسب الرؤية القرآنيّة.

التاريخ مصدر هام جداً لا سيما في عصرنا الحالي، وقد ركّز القرآن عليه كثيراً؛ ففضلاً عن الطبيعة والعقل والقلب يقدِّم القرآن مصدراً آخر هو التاريخ. نعم قد يقول قائل: قد ذكرتم في مصادركم للمعرفة عنصر الطبيعة، والتاريخ داخلٌ ضمنه. نقول: هذا صحيح أنَّ التاريخ هو جزء من الطبيعة بأحد الاعتبارات؛ لكنَّ التاريخ هو بمعنى المجتمع الإنسانيّ في حال الاستمرار والاستدامة، فكما يمكن دراسة

---

(١) المؤلف نفسه، ده گفتار، قم، صدرا، ص ١٠٠.

الطبيعة بلحاظين كذلك يمكن النظر إلى المجتمع من زاويتين أيضاً...[1].

## موانع المعرفة

كيف يُمكن صيانة الفكر من الخطأ؟ فقد تتوفَّر العناصر الفكريَّة لدى عددٍ من الناس لكنَّهم لا يستطيعون تحقيق نتيجةٍ واحدة؛ الأمر الذي دفع البعض ـ أمثال ديكارت وبيكون ـ إلى البحث عن الأسباب وطرق علاجها، ففسَّر الأمر بقضية (التهوُّر في الحكم) فقال: إنَّ العلماء والفلاسفة لا يتريَّثون في إصدار الحكم وقبل اتِّضاح أمر المادَّة الفكرية يذهبون إلى جعلها أساساً فكريَّاً؛ ولهذا لا بدَّ في تجنُّب الخطأ في التفكير من دراسة الموضوع بتمعّن ودقَّة فائقة حتّى ترتفع جميع الشكوك. وقد أحصى ديكارت هنا أربع قواعد فكريَّة كمعيارٍ لسلامة الفكر من الوقوع في الخطأ.

لقد لفت ديكارت في المضمار ذاته إلى مسائل أخرى أيضاً، أبرزها أنَّه توصَّل إلى أنَّ خطأ الفلاسفة والعلماء يكمن في التسرّع والتهوّر، فعندما يعزمون الاعتماد على قاعدةٍ ما يستعجلون الاقتناع بها قبل اتِّضاح صورتها بالكامل والتأكّد من انعدام الاحتمالات المخالفة... ولهذا قال ديكارت في أولى قواعده الفكريّة الأربع: لن أقبل بشيءٍ ـ بعد اليوم ـ حتَّى يتَّضح لي وضوحاً لا أستطيع معه التشكيك به مهماً فعلت، وأتأكَّد تماماً من انتفاء الاحتمال المخالف له... ثمَّ أضاف: وعليه سأقوم بتحليل الأمور أي تجزئتها حتَّى أتمكَّن من التحقيق في كلِّ جزءٍ منها؛ لأرى ما إذا كنت قد أحرزت يقيني فيها، أم أنني لا أزال أحتمل خلافها، ثمَّ بعد

---

(١) مرتضى مطهري، المصدر السابق، ص ٦٤.

ذلك أعود إلى تركيب الأجزاء مرّة أخرى، ويتوجّب عليّ في عمليّة التركيب أن أحرص وأتأكّد من أنّ التركيب يسير على أُسسٍ سليمة. ثمّ أتقصّى ما إذا كان قد فاتني أمرٌ ما...»[1].

أمّا بالنسبة إلى (بيكون) هنا فقد ذكر أربعة أصنام هي:

١ ـ الأصنام الشخصيّة: فالأهواء النفسيَّة تجرّ الفرد إلى الوقوع في التفكير الخاطئ.

٢ ـ أصنام السوق: يتأثّر الإنسان بتلقينات المجتمع؛ والأمر الذي يوقعه في الخطأ أيضاً.

٣ ـ أصنام القبيلة: حيث أفكار الوجهاء وزعماء الأقوام تؤثّر على فكر الأفراد في المجتمع.

٤ ـ أصنام المسرح: المذاهب الفلسفيَّة عبارة عن مسرحيَّة تمهِّد الطريق لوقوع الإنسان في الخطأ.

يقدِّم (بيكون) أطروحته هذه فيقول: ثمَّة أمور تقود الإنسان إلى الخطأ ـ ويعني بذلك الخطأ المادّي دون الصوريّ ـ وهي: الأصنام القبليَّة، والأصنام الفرديَّة التي قد تعترض طريق شخص بعينه، وأصنام السوق أي الأصنام الاجتماعيَّة، وأخيراً أصنام المسرح؛ إذ يشبِّه كلَّ مذهبٍ فلسفيّ بالمسرحيّة؛ فالمذاهب الفكريَّة في العالم من مسبِّبات خطأ الإنسان أيضاً. فهو يصطلح عليها بالأصنام، فيقول: للإنسان طبيعة خاصَّة تصنع له أصناماً تجرّه إلى التفكير الخاطئ[2].

---

(١) م، ن، ص ٦٤.

(٢) م، ن، ص ٧٧.

لقد استعرض الشهيد مطهري الأخطاء المعرفيَّة المذكورة في القرآن الكريم، وقارن بينها وبين الأخطاء التي ذكرها (ديكارت) أو (بيكون)، فوجد أنَّها متطابقة وجميعها وارد في النصِّ القرآنيّ، وهذا ما أثار دهشته واستغرابه.

أنا أيضاً دهشت كثيراً حين وجدت كلامهم مذكوراً في الآيات القرآنية فحتَّى هذا الموضوع ـ الذي نحن بصدده من فلسفة القاعدة الفكريّة ـ مذكور أيضاً، لقد تطرَّق القرآن كثيراً إلى موضوعة الأخطاء الفكريَّة، وكثيراً ما يقول بأنَّ هناك من يتكلَّم باطلاً ويخطئ، فلماذا يخطئ؟ فهذه العبارة ـ لماذا يخطئون ـ مذكورة فيه أيضاً وبكثرة. كما أنَّ ما طرحه السيد ديكارت حول القاعدة المنطقيَّة الأولى في فلسفته إنَّما هو آيةٌ مذكورة في القرآن الكريم قبل أربعة عشر قرناً! وقد يقول أحدهم: لماذا لم تتوصَّلوا أنتم إليها؟ نعم، هذا صحيح، لكنَّ الآية واضحة وصريحة وحاضرة للعيان دون تأويل شيءٍ منها[1].

## موانع المعرفة في التصوّر القرآني

### ١ ـ إتِّباع الظنّ

ينصُّ القرآن الكريم على أنَّ من يعمل بظنّه سيقع لا محالة في الخطأ. فعلى الإنسان أن يعمل بيقينه دوماً. ولو كان اليقين هو الملاك في العمل لما أُصيبت البشرية بكلٍّ هذه المِحَن والبلايا. فكلّ ما يُلاحظ من صِدَامات بين المذاهب والنِحَل إنَّما هي نتيجة لاتِّباع الناس ظنونهم في إصدار الأحكام.

---

(١) مرتضى مطهري، نبوة، قم، صدرا، ص ٢٤٨.

غالباً ما يتمُّ التعرّف على الغير والعالم وإدراك الأمور من دون يقين، وهذه هي المشكلة التي يَقع فيها الناس؛ حيث يسلِّمون ببعض الأشياء دون العلم بها فيعدّونها قضايا يقينيّة.

يقدِّم القرآن لنا منطقاً خاصاً حين نهى ـ وبطريقة لافتة ـ عن اتباع الظن: ﴿ **وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** ﴾ (الإسراء، ٣٦). وقال تعالى: ﴿ **إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ** ﴾ (البقرة، ٧٨) فهو يريد أن يقول هنا أنَّ لهؤلاء منطقاً لكنّه (الظنّ)، وليس (العلم واليقين)، ولو استندوا على يقينهم لما كان كلامهم هذا. وقد صرَّح القرآن أيضاً: بأنَّ خطأ الغالبيَّة من الناس هو (اتِّباعهم الظنّ) قال تعالى: ﴿ **وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ** ﴾ (الأنعام، ١١٦) أي لا تتَّبع الناس، وإلا فاعلم أنَّ أغلبيَّة الناس يُضلّون المرء عن سبيل الحق. لماذا؟ وما سبب الضلالة؟ ﴿ **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ**﴾ (الأنعام، ١١٦)[1].

**٢ ـ تقليد الأسلاف**

ذكر القرآن مانعاً آخر للمعرفة هو (التقليد الأعمى للأسلاف) وهو ما أطلق عليه (بيكون): (أصنام السوق). لقد واجه جميع الأنبياء المشكلة ذاتها فالناس غير مستعدّة للتخلّي عن معتقدات الآباء والأجداد، الأمر الذي أدَّى إلى تراجع الإنسان عن التفكير في مصير معتقداته، أو دفاعه ـ بالباطل ـ عن تقاليد أسلافه فجزم بصحَّتها المحتومة.

وإذا كان السيد (بيكون) يسمِّي هذه الموانع (أصنام السوق) أو (أصنام المسرح) فإنَّكم لن تجدوا مصدراً في العالم تناول هذه القضيَّة

---

(١) م، ن، ص ٢٤٨.

بقدر القرآن الكريم ولفت إلى أنَّ تقليد الأسلاف عاملٌ في إسقاط الإنسان في الخطأ. وكنت قد استقرأت فيما مضى نصوص القرآن فوجدت أن ذمَّ التقليد مذكورٌ في قصص جميع الأنبياء. وحين يروي لنا القرآن احتجاجات الرسل التي تدور بين النبيّ وقومه نجدها ذات قواسم مشتركة... وهناك عنصرٌ مشتركٌ آخر بينهم وهو أنَّ جميع الأنبياء المذكورين في القرآن كانوا قد ذمَّوا التقليد أيضاً[1].

### ٣ ـ التسرّع في إصدار الحكم

وهو بمعنى أنَّ الإنسان يفقد أناته في متابعة المسألة فيرغب في الاستنتاج وإصدار الحكم. وكان (ديكارت) قد ركّز على هذا العنصر كثيراً وذلك لأنّه سبب في بروز كثيرٍ من الأخطاء. وقد دلّت النصوص القرآنيّة أيضاً على أنَّ من جملة العواملِ الأساسيّة في ضلالة الإنسان هو تسرّعه في الحكم دون إحراز العلم الكامل به. وبما أنّ فكر الإنسان مقتصرٌ على المحسوسات تراه يتجاهل مدخليّة العناصر الأخرى في الكون، فيُصدر أحكاماً خاطئة وغير مدروسة.

لقد شدَّد القرآن على هذا الموضوع فنبّه الإنسان إلى أنَّ مداركه قاصرة عن استيعاب ما يريد الخوض فيه والاستنتاج منه. قال تعالى: ﴿ **وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً** ﴾ (الإسراء، ٨٥) فهو يشير إلى وجود من يُصدِرَ الآراء والأحكام، ويذكّر المقابل بأنَّ الحكم بحاجةٍ إلى معلومات ومقدِّمات كافيةٍ، فهل تمتلك أنت ما يكفي لذلك؟ فما تعلمه أقلّ بكثير ممَّا تجهله. قال تعالى: ﴿ **يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنْ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنْ الآخِرَةِ**

(١) م، ن، ص ٢٤٩.

﴿ هُمْ غَافِلُونَ ﴾ (الروم، ٧) وهذا الوصف غاية في الروعة والاتقان. ولو كان القرآن جاء بذلك في هذا القرن لقلنا إنَّه لاحق للفلسفة والمنطق المعاصر، وهو السابق لمقولة القرآن عندما قرَّر أنَّ علم الإنسان محدود بالظواهر والمحسوسات، ولا شأن له بالذوات والبواطن، وأنَّ القرآن قد استقى الفكرة من هـذه النظريَّة تحديداً فقال: ﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنْ الحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ و(من) هنا لبيان الجنس ﴿ وَهُمْ عَنْ الآخِرَةِ ﴾ وهي في مقابل الظاهر ﴿ غَافِلُونَ ﴾؛ أي إنَّ الإنسان عالم بالظواهر فقط[١].

### ٤ ـ الأهواء النفسيّة

يُعدّ القرآن (الهوى النفسيّ) من جملة أسباب الوقوع في الخطأ الفكريّ، فهو يحجب الفكر عن رؤية الواقع. وهذا ما سمَّاه (بيكون) الأصنام الشخصيّة. إنَّ من الأمور الأخرى التي يَنتج عنها الفكر الخاطئ، ولا بدَّ من التنبّه إليها في القاعدة الأوليَّة هو الهوى النفسيّ والذَّاتيّ وهو مذكور في القرآن كثيراً، منها ما جاء في سورة (النجم) حيث قال تعالى: ﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ ﴾ (النجم، ٢٣). وهنا مسألتان: إحداهما إتِّباع الظنّ بدلاً من العلم، والأخرى اتِّباع النفس وما تملي من أهواء. فما يحكم به الإنسان هنا ليس لغة العقل والفكر والاستدلال المنطقيّ، بل هي لغة الأهواء النفسيَّة. وهذه القضيَّة غاية في الحساسيّة والخطورة؛ علماً أنَّها كانت موضع اهتمام القدماء والمعاصرين أيضاً[٢].

---

(١) م، ن، ص ٢٤٩.

(٢) م، ن، ص ٢٥٠.

## ٥ ـ إتِّباع كبار القوم

أيضاً من موانع المعرفة السير على خطى (كبراء القوم)، والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني (تقليد الأسلاف) أنَّ الكلام في هذا القسم هو عن تأثير العلماء وسادة القوم أولئك الذين بيدهم زمام الزعامة ويؤثِّرون على أفكار الناس فيتسبَّبون في انجرارهم إلى ارتكاب الأخطاء. وهذا ما اصطلح عليه (بيكون) عنوان (أصنام المسرح) وهي تلك المذاهب الفلسفية التي تستقطب وتستحوذ على أفكار العامَّة.

والمذاهب الفلسفيَّة عند (بيكون) هي ما يتركه الكبار والعلماء من تضليلٍ على فكر الإنسان. فهو عندما يريد التفكير بمسألةٍ ما سيجد أرسطوَ أمامه ماثلاً أو ابن سينا، فهؤلاء يستحوذون على فكر الإنسان بما يتمتَّعون به من عظَمةِ الشخصيَّة والأفكار. فيقول الإنسان في سريرته إنَّ هؤلاء العلماء الكبار لا يمكن أن يخطئوا، فرأيهم هو الصواب، حتَّى يصل به الأمر أنّه لو أراد التفكير بحريَّة سيبقى باللاوعي متأثِّراً بعظمة وهيمنة أولئك العظماء. وقد صرَّح القرآن بمسألة اتِّباع الكبراء ـ من غير الآباء ـ أيضاً فروى لنا ما سيجري يوم القيامة حين يحضر الناس للحساب ويسألون: لماذا أخطأتم الطريق وضللتم الحقيقة؟ فيقولون: ﴿**إِنَّا أَطَعْنا سادَتَنا وكُبَرَاءَنا فَأَضَلُّونا السَّبِيْلَ**﴾ (الأحزاب، ٦٧) وهل هذا إلا اتِّباع الجيل الحالي للجيل السابق[1].

## ٦ ـ التزمّت

القضيَّة الأُخرى التي تعترض طريق المعرفة هي (التزمَّت)

---

(١) م، ن، ص ٢٥٣.

والتعصّب، وهو نوع من الانصياع الفكريّ والروحيّ يمنع الإنسان من التفكير بحياديَّة. ومن مقدّمات التزمُّت الحبّ والبغض. فدافع الكراهية في الإنسان يجعله لا يرى محاسن الأمور، بل قد يعدّها مساوئَ أيضاً. وكذلك الحبُّ يمنع الإنسان من رؤية وإدراك المساوئ وقد يراها من المحاسن أحياناً.

لقد نبَّه القرآن على هذه النقطة بالتحديد وخصّص لها بعض الآيات. ومن وجهة النظر القرآنيّة فإنّ الإصرار على الذنوب يؤدّي بالإنسان إلى جهل قبحها، بل وحتّى إلى أبعد من ذلك فيعدّها حسنةً وليست قبيحةً.

لقد جُبِلَت منظومة الإنسان الفكريّة على طابعٍ خاص بحيث أنّه لو انجذب إلى صبغةٍ ما فإنَّه لن يستطيع إدراك الحقائق على ما هي عليه، وإنَّما سينظر إليها من تلك الصبغة والمنظار. وما أروع كلمة الإمام علي عليه السلام حين قال: «مَنْ عَشِقَ شيْئاً أَعْشَى بَصَرَه وأَمْرَضَ قَلْبَه»[1]. فالإنسان ـ بطبيعته ـ إذا عشق أمراً تعصّب تجاهه، وإذا ظهر العشق والتعصّب عجز عن رؤية الشيء على حقيقته.

في المقابل يوجد البغض، العداء والكراهية؛ فإذا أبغض الإنسان شيئاً تحوّل بغضه إلى حائلٍ يغطّي أفكاره ولن يتمكّن من إبصار ذلك الشيء على ما هو عليه. فالعاشق يرى معشوقه القبيح جميلاً[2].

---

(١) م، ن، ص ٢٥٤.

(٢) م، ن، ص ٢٥٥.

## نتائج البحث

يُمكن اختصار علم اجتماع المعرفة عند الأستاذ مطهري في النقاط التالية:

### أولاً ـ رأيه في المجتمع

١ ـ ينظر مطهري للمجتمع نظرةً (كلية) وشموليّة، فالمجتمع عبارة عن مجموعة من الأفراد تربطهم متطلّبات وتقاليد اجتماعيّة مشتركة.

٢ ـ يحتوي تعريفه للمجتمع على ستة عناصر هي: الفرد، الجماعة، احتياجات الأفراد المتبادلة، تباين مستويات الأفراد في القدرات والقابليّة، وجود علاقة بين أفراد المجتمع، أهداف المجتمع.

٣ ـ ثمة روح واحدة تحكم جميع الأعضاء في المجتمع. ودليل ذلك خطاب القرآن للمجتمع من قبيل الحديث عن (الأجل، المدّة، الروح، الحياة، المصير الواحد).

٤ ـ إنّ المجتمع عبارة عن مركّب حقيقي، وليس اعتبارياً؛ يكون الأفراد ذوي استقلالية تامّة. كما أنّ تركيب المجتمع ليس من التراكيب الطبيعيّة بنحو لا يمتلك أيّ نوع من الاستقلالية؛ وإنما هو تركيب من نوعٍ خاص.

٥ ـ إنّ تنوّع المجتمعات هو من قبيل تنوّع الأفراد الأخلاقيّ.

٦ ـ تتّحد المجتمعات في الماهيّة والحقيقة؛ فالروح الجماعيَّة المشتركة والمصالح الاجتماعيَّة في جميع المجتمعات ـ كالدّين والفنّ والأخلاق ـ وبرنامج الدِّين المكمِّل وخطاب القرآن الموحَّد لجميع المجتمعات، كلّ هذه مؤشرات على وحدة النوع.

٧ ـ وفقاً لمبدأ (الفطرة) فإنّ الإنسان ليس مجرّد مادّة مستقبِلةٍ أو وعاءٍ خالٍ ومستعد. وعليه لا يمكن القول باختلاف المجتمعات نوعيّاً وماهَويّاً.

## ثانياً ـ رأي مطهريّ في المعرفة

١ ـ المراد من المعرفة هو مطلق الإدراك، وهي ليست بحاجة إلى تعريف، ويكفي في شرحها اعتماد المرادفات.

٢ ـ مصادر المعرفة أربعة هي: الطبيعة، العقل، القلب، التاريخ، فالعقل والقلب من المصادر الداخليّة، والطبيعة والتاريخ مصادر خارجيّة.

٣ ـ المراد من (الطبيعة) كلّ ما يُدرَك بالحسّ والتجربة؛ وعليه فالمجتمع جزءٌ من الطبيعة، وما يدركه الإنسان عبر بيئته الاجتماعيّة يكون مؤثِّراً على معرفته.

٤ ـ يختار مطهري القول بأصالة الفرد والمجتمع معاً، وعليه ليس الفرد وحده من يتأثّر بالخارج، وإنّما التأثير متقابل أيضاً.

٥ ـ (التاريخ) هو مجتمع متتابِع، أي ذلك المجتمع المرتبط بالماضي والحاضر.

٦ ـ للمعرفة موانع تكشف عن أسباب المعرفة الخاطئة ـ ولا بدّ في صيانة المعرفة عن الخطأ من الاهتمام بهذه الموانع وتجنّبها ـ من قبيل اتِّباع الظنّ، تقليد الآباء، التسرّع في الحكم، هوى النفس، اتِّباع كبار القوم، التعصّب والتزمّت.

## ثالثاً ـ رأيه في تحكّم عنصر الاجتماع في المعرفة

١ ـ للمجتمع تأثيرٌ على مضمون المعرفة. فانطباع الأفراد في سائر

المجتمعات مختلفٌ تجاه الموضوع الواحد، فحكم الفقيه الساكن في الأراضي القاحلة يختلف كثيراً عن حكم الفقيه في المناطق المعتدلة والباردة ذات الخضرة والعيون، وفهم كلٍّ واحدٍ منهم للنصوص الروائيَّة مغايرٌ للآخر لا سيما في باب الطهارة والنجاسة.

٢ ـ المجتمع ليس وحده من يحدِّد مسار المعرفة ومضمونها، فالمجتمع يؤثِّر في الأفراد؛ لكن هذا التأثير لا يصل إلى مستوى الجبر الاجتماعيِّ.

٣ ـ هناك عوامل أخرى غير المجتمع تؤثِّر في المعرفة، كالعقل والفطرة.

٤ ـ إنَّ تأثير الفرد والمجتمع في إيجاد المعرفة تأثيرٌ متبادَل. فالأستاذ مطهري مؤيِّدٌ لأصالة الفرد والمجتمع. كما أنّ (العقل) و(الفطرة) من مصادر المعرفة الداخليّة التي تَصنَع (الإدراك) لدى الفرد، وأنَّ (البيئة) و(التاريخ) من مصادر المعرفة الخارجيّة؛ ولا يقتصر الموضوع على تأثّر الفرد بالخارج؛ بل هو تأثيرٌ متبادَل.

# (ماكس ويبر) وسوسيولوجية المعرفة في تداعياتها العملية

أحمد هاشمي

## تـوطئـة

تُعدّ سوسيولوجيا المعرفة فرعاً من فروع علم الاجتماع العام الذي سرعان ما نما وتطوّر بشكلٍ ملحوظ، وهو علم دراسة العلاقة بين المعرفة الإنسانيّة والوقائع الاجتماعيّة. وسيُعنَى المقال الحاليّ بتسليط الضوء على نظريّة سوسيولوجيا المعرفة عند (ماكس ويبر) بغرض الإجابة على نمطيّة التّفاعل بين المبادئ التي تنشأ في المجتمع وتأثيرها على العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة، وكذلك ما تتركه السيَاقات الاجتماعيّة هذه على الدين، وأخيراً تأثير الاتِّجاه البيروقراطي على النظام التعليميّ.

## وقفة مع المصطلح

على الرغم من اختلاف الآراء والتعاريف المقدَّمة في بيان مصطلح «سوسيولوجيا المعرفة» إلا أنَّها لا شكَّ متَّفِقَة على عناية هذا العلم بدراسة المعرفة من منظور اجتماعيّ، فكلُّ ظاهرةٍ تُدرَس من هذا المنظور بلحاظ ارتباطها بـ «الوقائع الاجتماعيَّة»؛ أي من حيث تأثيرات هذه السياقات على الظاهرة، أو تأثير الظاهرة نفسها ومدخليَّتها أحياناً

في ظواهر اجتماعيَّة أخرى، ويندرج تحت هذا الإطار حتَّى ما هو خارجٌ عن سياقات الاجتماع وليس موضوعه مكوّنات المجتمع من قبيل ظواهر الطبيعة كالزلزال، فمع أنَّه ليس سياقاً اجتماعيَّاً ولكن يمكن رصده ودراسته اجتماعيَّاً من حيث ما يعكسه على أفراد المجتمع؛ وعليه يمكن أن يكون لدينا علم اجتماع الزلازل أو علم اجتماع الظواهر الطبيعيَّة.

وهذا ما يفسِّر لنا كون سوسيولوجيا المعرفة ذلك العلم الذي يدرس العلاقة بين (المعرفة) والسياقات والظواهر الاجتماعيَّة، وهي أعمُّ من تأثير المعرفة بتلك الطواهر، أو تأثيرها في الأمور الاجتماعيَّة. وهنا يُطرح السؤال عن مَديَات المعرفة وما هي حدودها؟ فهل يقتصر دورها على مجال المعتَقَدات والمعارف والإدراكات المنظَّمة والممنهجة القابلة للانتقال والإجراء، أم أنَّها أوسع من ذلك فتشمل حتَّى المعتقدات العامّة أيضاً؟

الجواب: على الرغم من استعمال المعرفة في معناها العام[1] ومن أنَّ مؤدَّاها اللغويّ لا ينفي ذلك، إلا أنَّ ما توصلنا إليه من وجهة نظر علم الاجتماع وأبحاثنا في هذا المجال هو اختصاصها بمعنىً ما وتحديداً ما يرتبط بمواضيع العلم والدين اللذين يتمتَّعان بأنظمة ومنهجيَّات قابلة للانتقال والإجراء.

لقد تبلورت أبحاث (ويبر) في موضوعة (العلم) ورؤيته الاجتماعيَّة إليه في دراساته على صعيد منهجيَّاته ورأيه السوسيولوجي في حقِّ

---

(١) يراجع: حسين ازدري زاده، (مؤلفه هاى تعين در آراي معرفتي ماركس) فصلية الحوزة والجامعة، عدد ١١ و١٢، ١٣٧٦، ص ١٦.

(الدين) من خلال نظريَّة علم الاجتماع الدِّيني عنده، لا سيَّما آراؤه في كتاب الأخلاق البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة.

وسيكون للمقال وقفة مع نظريّة سوسيولوجيا المعرفة من وجهة نظر ماكس ويبر.

## الوقائع الاجتماعيَّة وتأثيرها على العلوم

إنَّ من أبرز المواضيع التي يُمكن اندراجها تحت عناوين سوسيولوجيا المعرفة عند ويبر هو نمطيَّة العلاقة بين المبادئ المؤسِّسة في المجتمع ـ والتي يصفها ويبر نفسه بنواة البشر التاريخيَّة ـ[1] وتأثيرها على العلوم الطبيعيَّة والاجتماعيَّة والتاريخيَّة. وكما أسلفنا فإنّ سوسيولوجيا المعرفة تُعنَى بدراسة نوع العلاقة بين الوقائع الاجتماعيَّة والمعرفة ـ سواء كانت علاقة تأثّر أم تأثير أم كليهما معاً ـ ويُراد من الوقائع الاجتماعيَّة ـ كما ذكرنا ـ الأمور القائمة بالأفراد والمجتمعات؛ وعليه يدخل في ذلك المبادئ التي يؤسِّسها المجتمع نفسه وتتمحور حول أفراده؛ وهي تلك المبادئ التي قال عنها ويبر إنَّها تراكمت من (مختارات البشر) وهي نواتهم التاريخيَّة ووجودهم[2].

أمَّا الآن فنحن بصدد بيان هذا الموضوع وكيف رأى (ويبر) تأثير هذا السياق الاجتماعيّ (المبادئ المتمخّضة من واقع المجتمع) على كلّ مرحلةٍ ودوره في رسم أُطر معارفها؟ وبعبارةٍ أخرى: ما المراد من ترسيم

---

(١) يراجع: ريمون آرون، مراحل أساسي سيرانديشه در جامعه شناسي، ترجمة باقر برهام، المنشورات العلمية والثقافية، ط٤، ١٣٧٧، ص ٥٩٢/ ص٥٩٢/ ص ٥٩٤، ص ٦٥٣.

(٢) المصدر السابق.

المعارف بواسطة السياق المذكور؟ فهل هو تأثّر العلوم بنوع المواضيع والمسائل المطروحة فيه، أم إنّه سيُلقي بظلاله أيضاً على صحّة وقيمة تلك العلوم فتكون منقادَة إليه؛ بما يؤدّي إلى (نسبيَّة المعرفة)؟

وسنحاول استبيان هذه النقاط من خلال رصد منهجية (ويبر) التي تعدّ الأساس والمنطلق لهذه الرؤية.

## من المنهجيّة إلى النظريّة

يَعتقد (ويبر) ـ الذي ظلَّ وفيّاً لقوام نظريَّة كانط المعرفيَّة من جهة ومتأثِّراً من جهةٍ أخرى برؤى ديكارت في علم المعرفة ـ أنَّه ليس من الممكن أن تكون المعرفة نِتاجاً أو نسخةً مطابقةً للواقع؛ بل إنَّ للواقع مساحته غير المتناهية والتي يستحيل التعرّف عليها بشكل كامل؛ لذا لا مناص من اقتطاع بعضٍ وجزء من الجوانب وإخضاعها للدِّراسة والتحقيق. فمن وجهة نظر ويبر حتّى المنهجيَّة المتَّبعة في سائر العلوم هي قائمة على التخيّر والاقتطاع؛ فعندما تُقتطع جوانب ظاهرةٍ في العلوم الطبيعيَّة سيكون المنهج المتَّبع حينئذ تعميمياً لا محالة، أمَّا في العلوم الإنسانيَّة فإنَّ الحقائق النوعيَّة بلحاظ حيثيَّاتها الخاصّة هي التي سيقع عليها الاختيار هذه المرّة، وحينها سيكون المنهج تفصيليّاً. إذاً فكلُّ دراسةٍ ومعرفةٍ في نظر ويبر لا بدَّ وأن تَخضع لانتقاء الوقائع، إلا أنَّ هذا الاختيار سيتأثّر بالمنظومة القيميّة لدى كلِّ فرد؛ أي سيقع الاختيار على الجانب الأهمّ من الوقائع، وتنشأ هذه الأهميّة تبعاً للمنظومة القيميّة السائدة في المجتمع. فالعالم حافل بالوقائع الجديرة بالاهتمام والدِّراسة ولكلٍّ واقعة حيثيّات متفاوتة في الأهميّة وسيتم الاختيار منها حسب النظام القِيَمي العام في المجتمع؛ علماً أنَّ هذه

القِيَم ليست من وضع الفرد، وإنَّما هي كما وصفها (ريمون آرون) في معرض شرحه آراء ويبر من أنَّ (مصدر القِيَم هو الظاهرة الاجتماعيَّة)[1].

يَعتقد (ويبر) أنَّ مواد العلوم مرتبطة بمفاهيمها، وأنَّ المفاهيم تؤسَّس وفقاً لـ(نوع القضيَّة المطروحة)، أمَّا لبنة القضيّة وسؤال البحث فتحدِّده المنظومة القِيَميَّة والعناصر الحضاريَّة: «... تؤسَّس المفاهيم في العلوم الإنسانيَّة وفْقَ نمطيَّة طرق البحث، التي تتبع بدورها عناصر الحضارات والثقافة ومتغيّراتها»[2].

خلاصة كلام ويبر هو إنَّ معرفة الواقع في العلوم الإنسانيَّة مرتبطة بنوع القضيَّة التي يرصدها الباحث في مقابل الواقع، وكذلك إنَّ نوع السؤال المقدَّم منه نابع عن المنظومة القِيَميَّة الصادرة عن المجتمع. إذاً فالنظام القِيميّ في المجتمع أو العناصر الحضاريَّة ـ كما يعبِّر عنها ويبر ـ لها دورها وتأثيرها على أصل المعرفة[3]، لكن لا بدَّ من التفريق بين نوع هذا التأثير، فهل إنَّ المنظومة القِيميَّة في المجتمع أو النسيج الاجتماعيّ الذي تَنشأ فيه المعرفة هو الذي يحدِّد ويرسم أُطر مضامين المعرفة بمفرده بعيداً عن الواقع، وعليه هو الذي سيحدِّد مسحتها وقيمتها وفقاً للخلفيَّة الاجتماعيَّة؟ أم إنَّ منظومة المجتمع القِيميَّة سيقتصر دورها على اختيار الواقع وما يُدرَس منه من جوانب، ويبقى

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٧٠؛ ليوليس كوزر، زندكي وانديشه بزركان جامعة شناسي، ترجمة محسن ثلاثي، ط٦، ١٣٧٦، المنشورات العلمية، ص ٣٢٢ ـ ٣٣٦.

الحكم بصحَّة المعرفة تابعاً لتأييد أدلَّة الواقع وبرهانه؟

من وجهة نظر ويبر ثمَّة فرق بين مرحلة الحكم بالصحَّة أو عدمها ومرحلة الاكتشاف واختيار الواقع، ففي مرحلة الحكم لا بدَّ من توظيف ملاكات ومعايير عامَّة وعقلانيَّة قابلة للإجراء؛ لذا يُمكن القول بأنَّ رأي ويبر في مجال تأثير الوقائع الاجتماعيَّة على المعرفة قريب جداً من رؤية (ماكس شيلر) الذي قصر التأثير على (شكل) المعرفة دون (مضمونها)، وقال بوجود معيار مستقلّ في الوقائع الاجتماعيَّة هو الذي يحدِّد (صحَّة) و(صدق) المعرفة[1].

## من النظريَّة إلى التطبيق

قد يقول البعض إنَّ هذا المدَى من التأثير الحاصل جرَّاء الوقائع الاجتماعيَّة وفاعليّته على صعيد المعرفة ـ وهو عبارة عن تأثير الوقائع القِيَميَّة على نمطيَّة التعامل مع العلوم وتحديد الواقع ـ ليس بهذا القدر من الأهميَّة لكي نتناوله تحت عنوان اجتماعيَّة المباحث المعرفيَّة عند ويبر. لكنَّنا في الواقع من خلال هذه المعايير الاجتماعيَّة المعرفيَّة يُمكننا تحليل ودراسة أسباب حضور أو غياب شتَّى الأنواع بين العلوم المختلِفة والطبقات الاجتماعيَّة ومحيطاتها التي كان يسود كلٌّ واحدة منها منظومتها القِيَميَّة الخاصة. فالمجتمع القائم على مبادئ أخرويَّة ومثاليَّة كالتقوى والزهد وغيرها ستتكون لديه مجموعة خاصّة من العلوم، أمَّا في المجتمع المادِّي المهتمّ برفاهيَّة الإنسان والاتِّجاهات الإنسيَّة فيؤسِّس على هذه القِيَم سيحظى برواج علوم من نوع آخر؛

---

(١) ريمون آرون، مصدر سابق، ص ٥٧١.

وعليه إذا كنا بصدَد تحليل تطوّر العلوم والتكنولوجيا في الغرب عقب عصر النهضة حسب نظريَّة ويبر تحتم علينا رصد وتحليل قِيَم المجتمع في ذلك العصر، وهكذا إذا أردنا دراسة عوامل تقهقر الحوزة العلميَّة من عصر المعاهد الشاملة لمختلف الفروع العلميَّة إلى تقوقعها على علم الفقه خاصّة، محاولين الكشف عن الأسباب والعوامل ـ عبر سبل سوسيولوجيا المعرفة ـ التي أدَّت إلى هذه النتيجة بعدما كانت الحوزة ـ في زمن من الأزمان ـ تستوعب شتّى العلوم دينيّة كانت أم غير دينيَّة، من فلسفة وكلام وتاريخ إلى تفسير القرآن والعرفان والطبّ وغيرها، فلماذا انحسرت العلوم فيما بعد ـ سيما في العقود المتأخرة ـ؟ وبقي التركيز على الفقه والأصول فقط، فحلَّ الإجحاف بحقّ الفروع الأخرى ووضع علماؤها في عزلة تامّة، فإنَّ كلَّ هذه الأسئلة تكمن في القِيَم السائدة في ذلك العهد ولا بدَّ من مراجعتها للوقوف على عوامل ازدهار العلوم من انحطاطها. ففي الجواب يُمكن أن يقال ـ مثلاً ومن نظرة أوليَّة ـ إنَّ العامل في ازدهار الفقه في الحوزة واستبعاد المعارف الأخرى في العقود المتأخّرة جاء نتيجة لغلبة القِيَم (التعبديَّة المتطرّفة) آنذاك، بمعنى حظيت مظاهر الأعمال والمناسك من الأهميَّة والتوجّس ما أدَّى إلى إهمال روح المحتوى والغاية وتجاهلهما، ففي مثل هذه المرحلة التي اكتسبت فيها (العبارات) بُعداً قيمياً عالياً فتلخّص مجمل الدّين فيها ـ على صعيد الشكليَّات فقط ـ من الطبيعي أن تتوسَّع رقعة علومها ومؤلّفاتها ليختصّ التنقيب والفحص العلميّ في أحكام النجاسات وطهارة لباس المصليّ وغيرها وتقتصر المنابر العلميّة على هذا الاتِّجاه، أمَّا التفسير والكلام والفلسفة وما شاكل ذلك فقد نالها

الهجر والتغرب. إذاً فإنّ سوسيولوجيا المعرفة عند ويبر ستنفع لا محالة في دراسة هذا النوع من الظواهر.

كما إنّ هناك فائدة أخرى يُمكن تحصيلها من نظريَّة ويبر في اجتماعيّة المعرفة وهي إمكانيّة نقد العلوم والمعارف من خلال القِيَم المتدنية التي صدرت عنها تلك العلوم وتبلورت في إطارها. فغالباً ما يُقال في نقد العلوم المتبلورة في الغرب إنّها علوم تجريبيّة أدلتها واقعيّة ولا بدّ في نقدها من نقض أدلّتها التجريبيّة أيضاً، ففي الإدارة والاقتصاد وعلم النفس وغيرها منهجيَّات علميَّة تجريبيَّة ولا يمكن نقدها إلا بمنهجيَّات مشابهة، فإن قيل ـ مثلاً ـ (الربا) حرام ولا يجوز العمل به في النظام المصرفيّ الإسلاميّ، ردّوا علينا بأنّ الاقتصاد (علم) ولا علاقة له بالأيدلوجيَّات؛ أما إذا قلنا بنظريَّة ويبر وأنّ العلوم والمعارف إنَّما تؤسَّس وفق ما يسود المجتمع من قِيَم محدَّدة سيلزم من ذلك ـ وإن كان ويبر نفسه يرفض هذا ـ إمكانيّة نقد هذه العلوم عبر بوّابة القِيَم التي تأسَّست عليها؛ وإذا لم نقل بنسبيَّة القِيَم واعتبرناها قابلة للنقد والتقييم سيكون من الممكن نقد لعلم حتّى وإن كان قد أثبت نظريّاته بالأدلة التجريبيّة أيضاً فنحكم ببطلانه. ووفقاً لهذه الرؤية لعلّه سيكون بالإمكان نقد وتفنيد الكثير من العلوم والمعارف الحاصلة في الغرب والتي بُنيَت على قِيَم خاطئة بعيداً عن مشارب نور الوحي والكتب السماويّة، فتصنَّف في عِداد طرق الضلال التي تقود البشر إلى حافّة الهاوية وتتسبَّب في إحداث أضرار بشريّة وبيئيّة وغير ذلك.

## تأثير الوقائع الاجتماعيَّة على الدين

سنحاول هنا بيان نظرة (ويبر) بالنسبة لتأثير المجتمع على الدِّين

بوصفه نوعاً من المعرفة، فقد تجنَّب ويبر الكلام عن ارتباط الدين بالعوامل الاجتماعيَّة واتِّخاذ أيّ موقف منتقَص، ورأى أنّه ليس بإمكان النظريَّة الاجتماعيَّة التعريف بالدّين بمفردها، فرفض الرأي القائل بأنَّ الدين ليس إلا مجرّد انعكاسات للظروف الماديّة ومصالح المكوّنات الاجتماعيَّة، ويرى أنَّ العناصر الاجتماعيَّة مهما كانت ذات تأثير على التعاليم الأخلاقيَّة الدينيَّة في جانب ما إلا أنَّ تعاليم الدّين تبقى منتميَة إلى مصدرها الخاص بها حيث تُمثِّل المضامين التبشيريّة معظم كيانها[1]. كما يعد ويبر الدِّين ـ في الوقت ذاته ـ جواباً لظلم الحياة وقساوتها؛ من حيث تبريره هذه الإخفاقات؛ بما يسهل تعامل الإنسان معها فيمنحه الثقة بالنفس في هذا الاتِّجاه.

أما ما يُمكن عدَّه من مباحث ويبر في رؤيته المعرفيَّة الاجتماعيَّة للدِّين فهما موضوعان، أحدهما تحليله طبقات المجتمع المختلفة وتباين مسافة كلَّ طبقة منها تجاه الدّين، والآخر تقسيمه الدين إلى: أ ـ الدين التقليديّ السحريّ وبـ ـ الدين العقلانيّ. ورأى أنَّ الأديان التقليديَّة هي من مختصَّات المجتمعات البدائيَّة، أمَّا الأديان العقلانيَّة فهي متعلِّقة بالمجتمعات المتقدِّمة[2].

وسنبدأ نحن بدورنا بموضوعة تقسيمه الدين ومن ثمَّ نتناول الطبقات الاجتماعيَّة وعلاقتها بالدين.

---

(١) يراجع: هملیتون، جامعة شناسي دين، ترجمة محسن ثلاثي، ط١، ١٣٧٧، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥/ ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ و٢٤٤؛ ريمون آرون، مصدر سابق، ط٢، ١٣٧٠، ص ٥٨٩ ـ ٥٩٠.

(٢) المصدر السابق.

## أقسام الدين عند ويبر

**١ ـ الدين التقليديّ السحريّ:** في المجتمعات البدائيَّة تكون الرغبة في البقاء وامتلاك العالم الماديّ من محفِّزات السلوك الدينيّ، ففي هذه المجتمعات لا فصل بين فكرة الدين السحريّ والحياة اليومية، وهي تصبُّ في اتِّجاه الأهداف الاقتصاديّة، وهنا تستحوذ الحياة وتفاصيلها على الأفراد ممَّا لا يَترك لهم التفكير سوى بالوسائل السحريَّة المصطنَعة بغية تحقيق الأهداف الماديّة.

يُبدي الدين البدائيّ تمايلاً للسحر الذي يقوم على أساس تجربة العناصر أو القُدرات الخارقة التي يبدو أنَّها ذات تأثير على الأشياء أو الأفراد. وقد أطلق ويبر على هكذا نوع من القدرات الخارقة اصطلاح القوّة (الخفيَّة).

**٢ ـ الدين العقلانيّ:** إنّ مجرَّد كون القوّة (الخفيَّة) خارجة عن العالم الماديّ سيفتح المجال أمام اختلاق التبريرات الأخلاقيَّة؛ الأمر الذي سيوسِّع الهوّة بين الأرواح والعالم الماديّ. في هذه المرحلة لا بدّ للإنسان من الاتِّكال على مهاراته الذاتيّة في نيل البقاء والانتفاع بهذا العالم. وهنا يكون الدين أكثر عقلانيّة حين يُستبعَد السحر عن الساحة. ويرى ويبر أنّ هذا النوع من التبرير الأخلاقيّ ونبذ السحر مرتبط بتزايد التعقيدات الاجتماعيّة؛ بمعنى إنّه يرى أنّ المجتمع المتداخل يُضاعِف من التعالق المتقابل بين الأفراد؛ لأنَّهم هنا ليسوا التجمّعات الصغيرة التي تعيش على مقربة من بعضها البعض، تلك التجمَّعات التي ليس بإمكانها ممارسة الرقابة والتواصل مع الجهات غير الرسميَّة. ففي المجتمعات المتداخلة لا بدّ من التأكيد على القوانين والقواعد والإجراءات الرسميَّة. ويرى (ويبر) أنّ الدين في العالم

الماديّ الرافض لحضور السحر هو دين فرديّ وشخصيّ، وهو في الواقع يسحب نفسه من إدارة الحياة الماديّة الدنيويّة خلافاً لِمَا عليه في المجتمعات البدائيَّة والمجتمعات التعبديَّة التي لا تفريق فيها بين شتّى النشاطات والممارسات، فجميع ما يتعلَّق بالاقتصاد أو السياسة أو حياة الأفراد الخاصّة على صِلَة وثيقة بالقِيَم الاجتماعيَّة والدينيَّة، ويبقى الدين حاضراً بقوّة في جميع مجالات المجتمع.

تأسيساً عليه، يذهب ويبر إلى القول بمدخليَّة نوع (العلاقات الاجتماعيَّة) من حيث البساطة والتعقيد على نوع (الدين) بوصفه معرفة من حيث التقليديَّة أو العقلانيَّة[١].

## الدِّين والطبقات الاجتماعيَّة

لقد فرق ويبر بين مستويات كلِّ طبقةٍ من طبقات المجتمع فقال بوجود تفاوت بين الفلاحين، ورجال الدولة والبيروقراطيِّين، وبين العسكر والتجّار والمثقَّفين والعبيد[٢]. وإليك موجزاً عن بعضها:

١ ـ **الفلاحون:** وهم أكثر ميلاً للأمور الغيبيَّة؛ نظراً لطبيعة عملهم واتِّصالهم المباشر بموارد الطبيعة من حولهم.

٢ ـ **المقاتلون والنجباء:** هؤلاء ليس بهم رغبة للأفكار الدينيَّة في بُعدِها الأخلاقيّ، ولا يمتلكون الدّوافع الدينيّة.

٣ ـ **رجال الدولة والبيروقراطيّون:** وهم أيضاً لا يميلون كثيراً

---

(١) المصدر السابق.

(٢) يراجع: جولين فروند، جامعة شناسي ماكس ويبر، ترجمة عبد الحسين نيك كهر، ط٢، منشورات ايران، ١٣٦٨، ص ٢١٤ ـ ٢١٦؛ ملكم همليتون، مصدر سابق، ص ٢٤٥.

للدين، وجلّ اهتمامهم منصبٌ على حفظ النِّظام والأمن، لكنَّهم ينظرون للدين كوسيلة مسهِمة في الإيفاء بغرضهم هذا وفرض القوانين والمقرَّرات والتزام الشعب بها.

٤ ـ **الطبقات الوسطى والمسحوقة:** لا سيما الوسطى في المدن إذ تكون من أبرز حَمَلَة الأديان خاصة؛ وإنَّما تكون مستقبلة لنشاطات الزعماء التبليغيَّة، وأهل البدع ووعَّاظ الدّين من الطبقة الوسطى.

٥ ـ **طبقة المثقَّفين:** بشكل عام للمثقَّفين دور واسع في تحوّل وتكميل المفاهيم الدينيَّة، فأينما كان حضور لفئة مهذَّبة من المثقفين كان هناك ميل لرسم العالم بعيداً عن سطوة القوانين غير الشخصيَّة، وهنا يكون الخلاص موضوعاً فرديَّاً ولا يتجلَّى إلا من خلال الإدراك المعرفيّ للعالم.

٦ ـ **طبقة رجال الدّين:** أينما تحلّ الحكومة الدينيّة أو مجموعة من المختصّين بالشأن الدينيّ كانت القِيَم الدينيَّة محتكرة. فتقوم هذه الطبقة بتلقين المؤمنين بأنَّ الخلاص لا يستحصل أبداً بالطرق الفرديَّة؛ لأنَّه حكراً على الأفراد الذين يقودون المناجاة والأدعية.

٧ ـ **أرباب المناصب السياسيّة:** وهم يميلون للدين التعددي؛ لأنّ إجراء المراسم يستلزم تطبيق القوانين والمقرّرات.

٨ ـ **طبقة التجّار:** وهي أكثر تعلّقاً بالأمور الدنيويّة منها بالأمور الروحانيّة.

وقد ذكر ويبر أيضاً طبقات أُخرى، لكن مجمل القول في رأيه هنا هو إنَّ الدين بوصفه نوعاً من المعرفة لا يظهر بين الطبقات هذه بمستوى واحد وصورة متَّفِقَة.

## تأثير الدِّين على الاقتصاد

الفعل الاجتماعيّ هو الموضوع الأساسيّ لعلم الاجتماع عند ماكس ويبر، ويرى أيضاً أنّ اهتمامات الفرد والمعاني الذاتيّة لديه هي محفِّزات الفعل عنده، ولهذا كان من الطبيعيّ أن يطرح هذا التساؤل: عن أيّ إيديولوجيّات صدر أولئك الذي مهّدوا ـ ولم يوجدوا ـ لظهور النظام الرأسماليّ في الغرب، وإلى أي مدى لعب الدين دوره في بلورة السلوك الاقتصاديّ؟ وقد قدَّم ويبر في الجواب فرضيَّة أن يكون الدين أحد العوامل الدخيلة التي أدَّت إلى إيجاد هذا التحوّل في العقلانيّة الأوروبيّة، فعمَد إلى إثباتها من خلال المقارنة بين سائر الأديان[1].

لقد نظر ويبر للعامل الدّيني كعنصر ضروري في المعادلة، لكنّه في الوقت نفسه لم يره كافياً في إتمامها، وقد ربط بدوره بين روح الرأسماليّة الجديدة والأخلاق البروتستانتية، فالبروتستانتية تنصُّ على أنّ واجب كلّ مؤمن هو أن يعمل من جهة ويواظب على عباداته من جهةٍ أُخرى، وهذه الأخلاقيّة تؤدّي في واقعها إلى القول بالرأسماليّة وهي عبارة عن العمل المنظَّم والعقلانيّ بغية تحقيق المكاسب، والأمر الذي سينجم عن هذه الروحيَّة الداعية إلى تحصيل المنفعة وتوفيرها هو تجميع الفائض كرأس مال جديد. لقد شكَّل مبدأ التوفير والحدّ من الاستهلاك مفصَلاً رئيساً في تنمية اقتصاد الرأسماليَّة الكبير والموازنة بين الاقتصاد المتزايد، فهذه الميزة المادّية من مختصَّات المجتمعات الحديثة وضروريّاتها.

---

(١) جولين فروند، مصدر سابق، ص ٢١٤ ـ ٢٢٩؛ همليتون، مصدر سابق، ص ٢٥٥ ـ ٢٦٤؛ ريمون آرون، مصدر سابق، ص ٦٠١ ـ ٦٠٨.

وعليه كانت الأخلاق البروتستانتية سبباً في تبلور روح الرأسماليّة التي مهّدت لتأسيس نظام الرأسماليّة الجديد الذي بات يحظى بانسجام عقلاني في الاقتصاد.

تأسيساً على ذلك يمكن القول بأنّ ويبر كان يفترض دوراً للدين ـ وليس سبباً نهائياً ـ بوصفه نوعاً من المعرفة في ظهور نظام اقتصاديّ جديد[1].

## نفوذ البيروقراطيَّة في النِّظام التعليمي

عقب تطوّر وانتشار النظام البيروقراطيّ الداعي إلى تقديم الاختصاصات والفصل بين أنماط الوظائف في المجتمع، برزت الضرورة في وجود نظام تعليمي متوافق مع نمط هذا النظام يلبّي احتياجاته الخاصّة به. فكان من الطبيعيّ أن يفكِّر المعنيُّون بالنظام البيروقراطيّ القائم على توزيع الأدوار والدوائر حسب اختصاصات الأفراد في تأسيس نظام تعليميّ تخصّصي مناسب يوفِّر لهم الكوادر المتخصِّصة؛ لكي يضمنوا بذلك ديمومة هذه المنظومة ويحافظوا على كيانها. من جهةٍ أخرى بات الأفراد يصبّون إلى شغل مواقع مناسبة في هذا النظام من خلال الانخراط في النمط التعليميّ المذكور بوصفه مجرد سلّم للترقّي داخل النظام البيروقراطيّ.

وعليه، كان للبيروقراطيّة ـ بوصفها واحدة من وقائع المجتمع ـ تأثير على حركة العلوم ونمطيّة المعارف، فصارت توجهها كأنماط معرفيّة نحو التخصّص الموضوعيّ[2].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) جولين فروند، مصدر سابق، ص ٢٤٩؛ ماكس ويبر، اقتصاد وجامعة، ترجمة عباس منوجهري وآخرون، منشورات مولى، ط١، ١٣٧٤، ص ٣١٨ ـ ٣١٩.

# علم اجتماع المعرفة وإشكالية النسبيّة

## مانهايم أنموذجا

د. أعظم راودراد

### تمهيد

تناول (كارل مانهايم)[1] في كتابه المعروف الأيديولوجيا والطوبائيّة أُسس علم اجتماع المعرفة، وأَبَان فيه عن المفاهيم المهمَّة والفروع المختلفة لهذا الاختصاص، كما بيَّن فيه أيضاً منهج الدِّراسة العمليّة لهذا العلم.

يرى مانهايم أنَّ مسؤوليَّة علم اجتماع المعرفة عبارة عن تحليل العلاقات القائمة بين المجتمع والمعرفة. فمن جهةٍ يبحث هذا العلم عن تلك المعايير التي يُمكن بواسطتها توضيح هذه العلاقات، ومن جهةٍ أُخرى يسعى إلى توضيح طبيعة هذه العلاقة ليؤدّي دوراً في شرحها وبسطها من الزاوية النظريّة. جديرٌ بالذكر أنَّ بعض القضايا والمشاكل النظريَّة والعمليَّة موجودة هي الأُخرى في رأي (كارل مانهايم) المعرفيّ، ونسعى في هذه المقالة لتلخيص أهمِّ آراء (مانهايم) في مجال علم اجتماع المعرفة ونقد أكثر الجوانب ذات الطابع التشكيكيّ فيها أي آرائه بشأن (**نسبيَّة التفكير**) و(**المفكّر المتحرّر**).

---

(١) Mannheim, (1991), Ideology and utopia, London : Routledge, p 237.

## مانهايم وعلم اجتماع المعرفة

يَبدأ مانهايم مسارات بحثه لعلم اجتماع المعرفة بدراسة الشروط العينيّة للمعرفة أو العلم. فالشيء الوحيد الملموس بالنسبة إليه هو عالم الواقعيّات، ذلك أنَّه واقعيّ ويَستحقّ الدِّراسة والاطِّلاع عليه. فهو يرى أنَّ العلم والمعرفة المباشرة أو غير المباشرة إنّما صُنِعَت من قِبَل هذه الواقعيّة. وبناء على ذلك، فهو يعتقد أنّ واجب علم اجتماع المعرفة عبارة عن (**تفسير العلاقة بين المعرفة والوجود**).

أمّا مفهوم (الأيديولوجيا) في نظريَّة علم اجتماع المعرفة المانهايمي فله دور أساسيّ ومصيريّ حاسمٍ، ومن الضروريّ أن يُصار إلى توضيحه في بداية الكلام. هذا المصطلح لم يُستخدَم في علم اجتماع المعرفة بمعنى واحدٍ، إذ يرى مانهايم أنّ مفهوم الأيديولوجيا يَشتمل على معنيين متباينين ومحدَّدين، وهما عبارة عن المفهوم الجزئيّ للأيديولوجيا والمفهوم الكليّ للأيديولوجيا. وبرأيه يرتبط المفهوم الجزئيّ للأيديولوجيا بوضعٍ تكون فيه للفئة المتفوّقة في المجتمع فائدة في المحافظة على الوضع الموجود للحياة والمجتمع بحيث يغفلون معه سائر الأزمات والمشاكل القائمة. فالمعتقدات النفعيَّة على درجةٍ من القوّة بحيث تؤدّي إلى أن تقوم هذه الفئة وبصورةٍ لا إراديّة بـ «إظهار الظروف الواقعيَّة للمجتمع بشكلٍ مغايرٍ وإثبات ذلك لنفسها وللآخرين»[1].

ويقول مانهايم موضِحاً بالرغم من أنّ مفهوم الأيديولوجيا يُستخدم اليوم في (نظريَّة الأيديولوجيا) إلا أنّ الأمر لم يكن كذلك

---

(١) المصدر نفسه.

على الدَّوام. ويَستنتج بعد إجرائه دراسة تاريخيَّة لمفهوم الأيديولوجيا أنّ «المفهوم الجزئيّ للأيديولوجيا يُعبِّر عن حالةٍ تتراوح بين كذبةٍ بسيطةٍ من جهةٍ وخطأ ناجمٍ عن منظومة الفهم المنحرفة من جهةٍ أخرى»[1]. بعبارةٍ أُخرى، المفهوم الجزئيّ للأيديولوجيا يُشير إلى وضع معيّن ننظر فيه بعين الشكّ تجاه أفكار وأعمال المخالفين لنا وننظر لهم بعين الانحراف العمديّ عن الواقع أو الوضع الحقيقيّ. هذه الانحرافات «تشمل حالات مختلفة بدءاً من كذبةٍ واعيةٍ وصولاً إلى انحرافات شبه واعيةٍ وغير مقصودةٍ»[2]. وفي المفهوم الكليّ للأيديولوجيا يُصار إلى إعادة صياغة الرأي العامّ لفئةٍ محدَّدةٍ والمؤثِّر على كلٍّ رأي من آراء أعضائها. وهنا يُشير مانهايم إلى أيديولوجيا مرحلةٍ أو فئةٍ تاريخيَّة اجتماعيَّة محدَّدة أي إلى طبقةٍ معيَّنةٍ عبارة عن الخصائص والبناء العام لذهنيّة المرحلة أو الفئة. ويُبيِّن مانهايم كيف أنَّ المعنى الجزئيّ للأيديولوجيا الذي كان متداولاً في الماضي، كيف أنَّه يتغيّر إلى المعنى الكليّ للأيديولوجيا في عصرنا. إذ يقول: «بدلاً من الاهتمام اليوم بالكشف عن أنَّ العدوّ يُعاني من الانحرافات النفسيّة والتطبيقيّة، فإنَّ التوجّه العام يسير بهذا الاتِّجاه وهو أن يُصار إلى دراسة البناء العامّ لوعيه وفكره من خلال القيام بتحليل اجتماعيّ شامل»[3]. وحسب رأي مانهايم، فإنَّ المفهوم الكليّ للأيديولوجيا يشمل بحدٍّ ذاته مستويين؛ أحدهما هو المفهوم الكليّ الخاصّ، والآخر

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

المفهوم الكلي العامّ للأيديولوجيا. المفهوم الكليّ الخاص للأيديولوجيا يتحقَّق عندما «لا يتساءل الفرد عن مكانته الخاصّة ويراه على أنّه أمر مطلق، في حين أنَّه يرى أنَّ أفكار الطرف المقابل وتصوّراته ناجمة عن أوضاعه الاجتماعيّة»[1]. هنا يُصار إلى دراسة بُنية رأي الطرف المقابل بشكله العامّ. وعلى العكس من ذلك، فإنَّ المفهوم الكليّ العامّ للأيديولوجيا يرتبط بحالةٍ لا يقوم فيها الشخص الباحث «بدراسة أفكار الطرف المقابل وتصوّراته فقط، بل يقوم بإخضاع جميع الآراء، بما فيها آراؤه هو أيضاً للتحليل الأيديولوجيّ»[2]. هذا الموقف يقوم على أساس الاعتقاد التالي: على الرغم من القول بأنَّ إدراك فئةٍ معيَّنةٍ ورؤيتها الكونيَّة يُعدُّ خطأً، إلا أنَّ أساس هذا الإدراك الخاطئ ليس في ميول هذه الفئة للخِداع، بل إنَّه ناجم عن حالتهم الاجتماعيَّة تلك، ذلك إنَّهم يمتلكون وجهة نظر خاصّة.

ويؤكِّد مانهايم على مقولة أنَّ نظريَّة الأيديولوجيا إنَّما تدخل في موضوع علم اجتماع المعرفة بظهور هـذا التصنيف العـام للمفهوم الكليّ للأيديولوجيا فقط. وبناء على ذلك، وبمـا أنَّ علم اجتماع المعـرفة يبحث عن طبيعة العلاقة بين أيديولوجيا فئةٍ معيَّنةٍ ومواقفها السياسيَّة، فإنَّه يَشترك بالرأي مع النظريَّة الأيديولوجيّة. ومن جهةٍ أُخرى، انطلاقاً من أنَّ علم اجتماع المعرفة يرى أنَّ هذه المواقف الناجمة عن الأيديولوجيا ليس بالضرورة أن تكون خطأً، على العكس من المفهوم الجزئيّ للأيديولوجيا التي ترى أنَّ المواقف المتَّخذة من قِبَل المنافس

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

تُعدُّ مكراً وخداعاً وبناء على ذلك تقول بأنَّها خطأ، فإنَّه بذلك ينفصل عن نظريّة الأيديولوجيّ.

الأمر المهمّ بالنسبة لعلم اجتماع المعرفة هو الكشف عن هذه العلاقات والإفصاح عن أنّ (**التصوَّرات الذهنيّة**) أو أنواع العلم تمّت صياغتها بصورها المختلفة على أساس الظروف التاريخيّة والاجتماعيّة المختلفة؛ بدون أن نؤشِّر بالخطأ على أيٍّ من هذه الرؤى الكونيّة.

وبهدف الابتعاد عن اختلاط المفهومين الجزئيّ والكليّ للأيديولوجيا في مواضيع علم اجتماع المعرفة، يَستبدل مانهايم المفهوم الكليّ للأيديولوجيا بمصطلح (Perspective) أو التطلّع. ومراده بالتطلّع: «المكانة الاجتماعيَّة والتاريخيَّة للفرد التي يُدرِك بواسطتها الأسلوب العامّ لفهم الأشياء»[1]. ويرى مانهايم أنّ الفهم الجيّد لهذه الأوضاع التاريخيّة والاجتماعيّة يَرتبط مباشرةً بفهم الأنظمة الفكريَّة المعاصرة لها. وبناء على ذلك لا نستطيع القول أنَّ انفصالا يقوم بين أفراد الإنسان في عمليّة التفكير، بل «إنَّ أفراد النوع الإنسانيّ الأعضاء في المجاميع المعيَّنة هم الذين يقومون بتوسيع نمط معيّن من التفكير»[2]. ويعتقد مانهايم، أنَّ أيَّ فردٍ وبسبب ولادته وترعرعه في المجتمع يكتسب شخصيَّته من ناحيتين؛ إحداهما من خلال الفرصة السانحة المتوفّرة، والأخرى من خلال مواجهته لنماذج الفكر والعمل المطروحة من قَبْل في تلك الفرصة»[3].

ويَعتقد مانهايم، أنّ هذه الرؤى المختلفة يُمكن دراستها بالأسلوب

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

العمليّ والتجريبيّ حصراً بدون أن نكون مجبَرين بأيٍّ شكلٍ على اعتماد نظريَّة خاصَّة تجاهها. وفي نفس الوقت يُمكن القيام بتوسيع آراء نظريَّة المعرفة من داخل نتائج الأبحاث العمليَّة. ومسألة اعتبار المعرفة أو العلم هي في الحالة الثانية ويُمكن القيام بدراستها.

إلا أنَّ مانهايم يؤكِّد على أنَّ الأبحاث العمليَّة والتجريبيَّة بشكلٍ خاص يُمكن القيام بها بشكلٍ مستقلٍ تماماً، لكنّ الحصول على نتائج نظريَّة المعرفة من الأبحاث العمليَّة وإنْ كانت ممكنةً إلا أنَّها لا تُعدُّ شيئاً يُذكَر بحيث يمكن أن تعدّ ضروريّة لإكمال البحث العمليّ. وبناء على ذلك، فإنَّ علم اجتماع المعرفة في البُعد العمليّ كما يراه مانهايم عبارة عن «نظريَّة التعيُّن الاجتماعيّ أو الحياتيّ للتفكير الواقعيّ»[1]. هذه النظريَّة مخالفةٌ لرأي هيغل حيث يكون نمط التفكير في تطوّره التاريخيّ كتابعٍ لعمل القوانين الثابتة والباطنيَّة للعلم، أي يُنظر إليه بأنَّه يَنطوي على نوعٍ من الديالكتيك الداخليّ[2]. وعلى العكس من ذلك، فإنَّ علم اجتماع المعرفة لمانهايم يُوضح كيف أنَّ ظهور وصياغة أنواع الفكر يخضع لتأثير عواملَ من خارج نطاق العلم نفسه، أي العوامل الاجتماعيَّة، فالظروف الاجتماعيَّة في كلِّ مرحلةٍ هي التي تحدِّد نوع العلم أو نمط التفكير في تلك المرحلة. ويرى مانهايم أنَّ هذا الأمر لا يَصدق فقط في مسألة ظهور الأفكار بل إنَّ هذه العوامل الوجوديَّة تترسَّخ أيضاً داخل النَّموذج ومحتوى الأفكار.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) للمزيد من الاطلاع على نظرية هيجل راجع :

Hegl G.w.F(1971),The Phenomenology of mind, London: George Allen Sunwin.

واشتهر هذا الرأي بـ (النسبيّة)[1] من قِبَل المنتَقدين لمانهايم وهذه النقطة بالذّات شكّلت محور نقد النقّاد له. وبهدف تحاشي الانتقادات الموجّهة لمصطلح النسبيّة، استخدم مانهايم مصطلح العلاقيّة[2] بدلاً عنه. ففي المذهب النسبيّ جميع الآراء المخالفة للحقيقة، وبسبب تكوّنها ضمن الظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة الخاصّة يُنظر إليها كمعارف تبتعد بشكلٍ أو آخر عن الحقيقة ولهذا السبب لا تكون ذات قيمة. وفي نفس الوقت، لا يوجد أيٌّ معيارٍ يُمكن على أساسه مقارنة هذه الآراء المختلفة مع بعضها وتقييمها بلحاظ الاعتبار والصحّة. وهذه مشكلة موجودة في المذهب النسبيّ والمذهب العلاقيّ أيضاً على حدٍّ سواء. وعلى الرغم من تأكيد مانهايم على مصطلح العلاقة فإنّ الاختلاف هو في شكل التعبير عن الموضوع فقط. ففي المذهب النسبيّ يُصار إلى التأكيد على الحقيقة التالية: إنّ أيّ رأي صادرٍ هو ناجم من زاوية رؤيةٍ خاصّةٍ تجاه حقيقةٍ معيّنةٍ. كما أنّ هذه النظريّة تتضمّن الأمر التالي: لا وجود لأيٍّ مفهومٍ مستقلٍ عن الواقع بل هي «أنماط من التفكير، فلا يُمكن أن نتصوّر الحقيقيّة المطلقة فيها مستقلّةً عن القِيَم ومكانة الفرد ودون أن تكون مرتبطةً بالظرف الاجتماعيّ»[3]. ومن الواضح أنّ مشكلة إمكانيّة المقارنة بين وجهات النَّظر المختلفة مازالت قائمة. والواقع أنّ مانهايم قام بتغيير المصطلح فقط لإثبات براءته من النسبيّة ولم يكن ذلك منه استنادا لرأي منطقيّ، ولهذا السبب لم يكتب له النجاح في ردّ الاتّهام الموجّه إليه.

---

(١) Relativism.

(٢) Relationism.

(٣) Mannheim, (1991), Ideology and utopia, p. 70.

## توضيح العلاقة بين الحقيقة والمعرفة

ويَسعى علم اجتماع المعرفة لمانهايم لتوضيح وجود هكذا علاقة بين الحقيقة والمعرفة أو بين الوجود والعلم ومن ناحيةٍ أُخرى العمل على جعل نطاق اعتبارها خاصّاً. ومراد مانهايم من (المذهب الخاص)[1] هو أن تُؤخَذ مساحة كلٍّ وجهة نظرٍ خاصَّة بخصوص حقيقة معيَّنةٍ بعين الاعتبار. فهو يقول إنّ السعي للهروب من الانحرافات الأيديولوجيَّة والطوبائيّة يتمثَّل في النهاية في البحث عن الحقيقة[2]. والدليل على أنّ الحقيقة الواحدة تظهر لكلٍّ فئة من الفئات أو الطبقات المختلفة في المجتمع بأنماط متباينة هو أنّ التباين في الظروف الاجتماعيَّة الخاصّة للفئات يؤدّي إلى تباينها في أنظمتها الفكريّة، «وهذا يعني أنّ الحقيقة الواحدة يُمكن تطبيقها بأنماط مختلفة»[3].

## بين الابستيمولوجيا وعلم اجتماع المعرفة

وبعد الكشف عن هذه العلاقة بين الحقيقة والمعرفة أو العلم الذي يتمّ من قِبَل علم اجتماع المعرفة، تأتي مسألة تحديد وتعيين دائرة اعتبار أيّ فكرةٍ معيَّنةٍ. هذا الجزء من الدّراسة لا يرتبط بالأسلوب العمليّ البحت لدراسة علاقة الوجود أو ظروف الحياة الحيويَّة مع الفكر، بل يجب أن يتمّ توضيحها عن طريق الابستيمولوجيا أو نظريَّة المعرفة. يرى مانهايم أنّه يُمكن تحديد الاعتبار الجزئيّ لتطلّع معيَّنٍ بشكلٍ دقيق نسبياً عن طريق الاستعانة بنظريَّة المعرفة[4].

---

(١) Particularism.

(٢) Mannheim, (1991), Ideology and utopia, p. 89

(٣) المصدر نفسه

(١) المصدر نفسه، ٢٥٧.

نظريَّة المعرفة التي يراها مانهايم تختلف عن نظريَّة المعرفة القائمة على أساس القواعد البديهيَّة. فهو يوضِح قائلاً كيف أنّ الشكل الأقدم لنظريّة المعرفة نفسها هي صنيعة نوعٍ خاصٍ من النظريَّات التي تقول باختلاف نظريّة المعرفة عن العلوم العمليّة الخاصّة. في حين أنَّ مانهايم يُصرّ على الأمر التالي: إنَّه بالرغم من أنَّ نظريَّة المعرفة «تدَّعي القول بأنَّها أساس وعماد جميع العلوم إلا أنَّها في الواقع اكتسبت وجودها بواسطة الظروف المحيطة بالعلم في كلٍّ زمانٍ خاص»[1]. وبناء على ذلك، يرى مانهايم أنَّ نظريَّة المعرفة ليست هي التي حدَّدت شكلاً جديداً للعلم ومنحته المشروعيّة، بل إنَّ العلم الجديد الحاصل من المعلومات العمليّة والحيويّة هو الذي يؤدِّي إلى بلورة نوع من نظريّة المعرفة المنسجِم معه. ويَخلص مانهايم إلى النتيجة التالية: «عن طريق تخصيص سياق علم اجتماع المعرفة أصبح معلوماً أنَّ نظريَّة المعرفة السابقة كانت مترادفةً مع نمطٍ خاصٍ من التفكير... وبناء على ذلك، فقد دُعينا نحن بشكلٍ تلويحيّ لكي نؤسِّسَ لنظريَّة معرفةٍ تتلائم مع هذه الأنماط الأكثر تنوعاً للتفكير»[2].

ويرى مانهايم، أنَّ بناء هكذا نظريَّة معرفيَّة نموذجيَّة وشاملة أمر ممكن فقط بعد أن نَضع الأشكال المختلفة للمعرفة ونظريَّة المعرفة المرتبطة بكلٍّ منها إلى جوار بعضها البعض.

بناء على ذلك، فإنَّ الحلَّ الذي تقدَّم به مانهايم لمشكلة الاعتبار الجزئيّ عبارة عن الوصول إلى المعرفة أو الاعتبار التامّ والكليّ عن طريق

---

(٢) المصدر نفسه، ٢٥٩.

(٣) المصدر نفسه، ٢٦٠.

الوصول إلى مكانةٍ أشمل. السؤال الأساسيّ هو: من هم القادرون على الوصول إلى تركيبٍ كهذا؟ وإذا كان جميع الأفراد كما يقول مانهايم يواجهون على أساس انتمائهم لفئةٍ أو طبقةٍ خاصّة نظاماً فكريّاً معداً لهم مسبَقاً، إذن كيف يُمكِن تصوّر القيام بتركيبٍ كهذا من رؤية محايدة؟

استدلال مانهايم في إجابته على هذا السؤال على النحو التالي: «في مجتمعٍ منقسِمٍ بشدّة إلى عدّة أجزاء بواسطة الانشطار الطبقيّ، تنتصب طبقةٌ معيَّنة بقامتها إلا أنَّها لا تشكِّل طبقةً متوسِّطةٍ وإن كانت تقع في الحدّ الفاصل بين الفئات الاجتماعيّة»[1]. ويسمِّي هذه الطبقة الاجتماعيَّة بـ «المثقَّفين المستقلّين»[2].

الميزة الأهمّ لهذه الطبقة الاجتماعيَّة المستقلَّة، عبارة عن مستوى التحصيل الدراسيّ الذي يَجمع هؤلاء الأفراد في تصنيفٍ طبقيٍّ متشابهٍ، على الرغم من سائر اختلافاتهم الفرديَّة في الولادة والموقِع الاجتماعيّ ونوع العمل والثروة. إلا أنّ مانهايم يؤكِّد على أنّ جميع الأفراد المتعلِّمين برأيه لا يصنَّفون ضمن طبقةِ المثقَّفين والمفكِّرين بل إنّ عدداً قليلاً من بينهم هم الذين يمثِّلون مصداقاً لمفهوم المثقَّف. وهذا العدد المحدود ليس معنياً فقط في التَّنافس من أجل إحداث التغيير والتبديل في النِّظام السائد، بل إنَّهم مهتمّون بشيءٍ آخر من حيث يعلمون أو لا يعلمون. ولكن ما هو هذا الشيء الآخر، هذا الأمر لم يتمّ توضيحه طبعاً من قبل مانهايم ، وقد ترك هذا المفهوم على وجه الخصوص مفتوحاً لكي يتَّخِذَ القارئ قراراً بشأنه، وجملته التالية شاهدٌ على هذا الأمر إذ يقول: «مهما

---

(١) المصدر نفسه، ١٣٩ .

(٢) Unattached Intelligentsia.

نظرنا وبعين التَّسامح أيضاً لهذا الموضوع فليس بوسع أحدٍ أن يُنكِرَ أنَّ هذه الفئة الصغيرة كانت موجودة دائماً»[1]. وبناء على ذلك، فإنَّ «المثقَّفين المستقلِّين» يشكِّلون شريحةً أو طبقة اجتماعيّة على أساس التحصيل الدراسيّ وليس الاقتصاديّ. ولهذا السبب أسموهم بالمستقلّين أو غير المنتسبين إلى طبقةٍ. وقد مكَّنهم تحصيلهم الدراسيّ من الوقوف على تأثير الاقتصاد على تفكير الناس ويملكون القدرة على صون أنفسهم من هذه التأثير. والمثقَّفون وحدهم القادرون على أن يَنسِبوا أنفسهم للطبقات التي لم ينبثقوا منها أو أن يجعلوا أنفسهم منسجمين مع أيٍّ رؤيةٍ يرغبونها و«المثقَّفون وحدهم الذين في وضع يمكِّنهم من أن يختاروا انتمائهم وارتباطهم لأي شريحة أو طبقة بكلٍّ وعي»[2]. ويدّعي مانهايم أنّ المثقَّفين عندما يَعرفون مدى أهميّة مكانتهم الاستثنائيّة والممتازة فإنَّهم يُدركون كذلك الواجب المستَتِر والكامن فيها أيضاً، ذلك الواجب الذي هو عبارة عن القيام بتركيب وجهات النَّظر المتباينة والوصول بالتالي إلى فهمٍ شاملٍ تامٍ ومعتَبرٍ للحقيقة. على الرغم من أنَّ الشموليَّة المستحصَلة عن هذا الطريق تعبّر برأي مانهايم عن المحدوديّة وليس عن مناخ الحقيقة المطلقة، كما هو موجود في نظريَّة المعرفة المثاليَّة، بل يَنظر إلى هذه الشموليَّة على أنّها تُمثِّل فهماً جيّداً للحقيقة. رؤية مانهايم مخالفة لنظريّة المعرفة الهيجليّة وهي بشكلٍ عام مثاليَّة تخلق إلى جانب عالم الحقيقة الذي تُدركه حواس الإنسان والعلم، عالماً آخر يَشمل فضاء الحقيقة المحضَة أو الحقيقة المعتبَرة بحدٍّ ذاتها وليس بناءً على الرؤى

---

(١) المصدر نفسه، ٢٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ١٤١.

المختلفة بشأنها. وهذا فضاءٌ كامل مطلقاً، إذ أنَّ أيَّ شيءٍ آخر يحتوي على النقص والعيب بالمقارنة معه. ويدَّعي مانهايم أنَّه لا وجود لعالمٍ كهذا؛ لأنَّه لا يُمكن فصل المعرفة عن عمل المعرفة الذي يَحصل في محيطٍ اجتماعيّ ويتأثَّر به. فهو يرى أنَّه عندما نتمسَّك بالمعلومات والإحصاءات الناجمة عن التفكير العينيّ الواقعيّ بشأن هذا العالم بدقّة وكذلك إذا قبلنا بأنّ ظاهرة المعرفة هي عبارة عن عمل موجودٍ حيّ، فإنَّ مسألة العلم تكتسب مشروعيَّةً أكبر[1].

وبناء على ذلك النوع الذي يتَّخذه مانهايم من نظريَّة المعرفة فيما يتعلَّق بمواضيع علم اجتماع المعرفة، فالمعرفة عبارة عن نوع من المعرفة غير المطلقة وهي التي تأتي مقابل نظريَّة المعرفة المثاليَّة المطلقة. وفي نفس الوقت يدَّعي مانهايم أن موقفه هذا لا يمكن تسميته بالنسبيَّة أيضاً ولكي ينفي هذا الاتِّهام سمَّى نظريته بنظريَّة (**النسبة أو العلاقة**) وليس (النسبيَّة)، إذ كما سبق وأن قلنا أنَّ عمليَّة تغيير المصطلح هذه لم تحلّ عقدة من المشكلة، بل حاله حال النظريّة النسبيّة؛ لأنَّ مشكلة عدم إمكانيَّة مقارنة الظروف الاجتماعيَّة المختلفة ومرادفاتها في نظريَّة المعرفة لإيجاد تفسيرٍ للقِيَم الكونية مازالت قائمةً. النظريَّة النسبيَّة تنكر من جهةٍ وجود أيّ معيارٍ منطقيّ يُمكن بواسطته القيام بفحص المعلومات المختلفة عن الحقيقة والوقوف على مدى صحَّتها أو سقمها. وبناء على ذلك ، فإنَّ إصدار أي حكمٍ هو في صالح جميع الأحكام أيّ في الواقع لا يُمكِن التمييز والفصل بين الأحكام الجيِّدة والسلبيَّة.

---

(١) المصدر نفسه، ٢٦٨ .

## طبقة المفكّرين ومقترح مانهايم

يسعى مانهايم من خلال نظريّة (**النسبة أو العلاقة**) إلى رفض مفهوم القِيَم الكونيّة والتقدّم بمقترحِ القِيَم المرتبطة بأيِّ ظرفٍ خاص بدلاً عنها. وهناك جملة من الانتقادات أوردَت على نظريّة علم اجتماع المعرفة لمانهايم وتشمل الأبعاد النظريّة والعمليّة. ففي البعد العمليّ، ترتبط نظريّة المفكّرين المتحرّرين أو المستقلّين بشكلٍ مباشرٍ بالحلِّ الذي تقدّم به مانهايم بخصوص مسألة النسبيّة، ذلك أنّ المفكّرين وحدهم هم القادرون على الحصول على فهمٍ تامٍ ومعتبَرٍ للواقع الاجتماعيّ.

وفي نفس الوقت، انطلاقاً من عدم تقديم أيِّ معيارٍ عمليّ لتمييز المفكّرين عن سائر الأفراد المتعلّمين في المجتمع، فإنّ هذا المفهوم بحدّ ذاته يُثير التساؤل. والسؤال هو: من الذي بإمكانه أن يقرّر أنّ فرداً أو مجموعةً اجتماعيّة خاصّة تعود لفئة المفكّرين أم لا؟ يهاجم (آدورنو) في مقالةٍ له تحت عنوان (علم اجتماع المعرفة ووعيها الذّاتيّ) عقليّة مفكّري مانهايم باعتبارها أمراً خياليّاً غير حقيقيّ. فيقول: «إنّ خياليّة هذه العقليّة تنطوي على الحقيقة التالية وهي أنّه جاء في تبيين الغاية من اختيار المتميّزين في هذه المجموعات الخاصّة على أنّه جاء كحصيلةٍ لنوعٍ من منهج الانتخاب العينيّ في حين أنّه لم يَنتخب هذه النخبة أيُّ شخصٍ على الإطلاق سوى هم أنفسهم»(١).

ويستنتج (آدورنو) أنّ مانهايم بطرحه لمفهوم كهذا يكون قد تجاهل (السلطة الاجتماعيّة).

---

(١) Adorno , T. W ( 1967 ), The sociology of Knowledge and its consciousness, In Adorno , T.W. Prisms, London: Neville Spearman, P.38.

ويعترف مانهايم في كتابه الأيديولوجيا والطوباويّة بأنّ أكثر المثقَّفين والمفكِّرين في المجتمعات الغربيَّة منبثقين من أصحاب الأملاك (المؤجّرين) من ذوي الثروة والاموال. ولهذا السبب فهم غير مجبَرين على ممارسة العمل لمواصلة حياتهم وبوسعهم أن يَقضوا جلّ وقتهم في تطوير المفاهيم الانتزاعيّة للعلم. ويُغفِل مانهايم في نظريّته تأثير هكذا وضع اقتصادي. والمسألة الأساس هنا أن المسائل الاجتماعية هل يجب أن يتمّ تشخيصها من قِبَل مجموعات من المثقَّفين الذين توفِّر لهم مكانتهم وأوضاعهم الاقتصاديَّة فرصةً أكبر لمواصلة تحصيلهم العلميّ، أم أنّ ذلك يُعدُّ واجباً ملقىً على عاتق المفكِّرين المنبثقين من الطبقات الاجتماعيّة المختلفة والذين حرَّروا أنفسهم من الانتماءات الطبقيّة؟

وإذا كان المفكِّرون في المجتمعات الغربيَّة منبثقين من طبقةٍ اقتصاديَّة غنيّةٍ كما يَعترف بذلك مانهايم، إذن كيف يتمكَّن هؤلاء من تشكيل فئةٍ بمفردهم تسعى بكلِّ إخلاصٍ إلى حلِّ المشاكل الاجتماعيَّة، تلك المشاكل التي لا يقتصر الأمر على واقع أنّهم لا يعرفون عنها شيئاً فحسب، بل من الممكن أن يكونوا أحياناً هم جزءاً منها. فهل يكفي التأكيد على المستوى العلميّ للمفكِّرين ومن ثمَّ انعتاقهم وتحرَّرهم من القيود الناجمة عن الظروف الاجتماعيَّة كميزةٍ أساسيَّة لهذه الشريحة الاجتماعيَّة؟

بالتأكيد ليس الأمر كذلك، وبناء على ذلك فإنّ فكرة مفكّري مانهايم هي فكرة مبهَمةٌ. هذا المصطلح لم يتم توضيحه في التفاصيل بشكلٍ كافٍ، كما لم يتمّ الغوض في سائر خصائص المفكّرين طبقا لما تقتضيه

الحاجة. وبالتالي فإنَّ المفهوم إمَّا أنَّه بقي غير عمليّ أو تمَّ وضعه في ظلٍّ الاستنتاجات المتباينة.

وعلى سبيل المثال، وبملاحظة ما يظهر من أقوال مانهايم يُمكن الاستنتاج بأنَّ مراده من مصطلح المفكّرين هو المفكّرين السياسيين أو رجال السياسة. فهو يرى أنَّ عمليَّة تركيب وجهَات النظر الجزئيَّة والوصول إلى مرحلة الفهم التامّ للحقائق المحدّدة هي من مسؤوليَّة المفكّرين. والمشكلة التي تواجهنا هنا تتمثَّل في أنَّه وبهدف إنجاز عمليَّة التركيب هذه يجب على الفرد ابتداءً أن يمتلك معرفةً واسعةً بكلٍّ واحدةٍ من الظروف الخاصّة. مع أنّ العلوم الاجتماعيَّة توسّعت بالقدر الذي تمَّ تقسيم كلٍّ واحدة منها إلى مختلف الفروع الاختصاصيَّة. وعلى سبيل المثال يتألّف علم الاجتماع من علم اجتماع القانون، والفنّ، والمعرفة، ووسائل الاتِّصال العامَّة، والثقافة وأنواع علوم الاجتماع المدنيَّة، والقرويَّة، والسياسيَّة، وفروع علم النفس الاجتماعيّ، والتاريخ الاجتماعيّ، وعلم الإناسة الاجتماعيّ والكثير من الفروع الأخرى والتي تشتمل كلٌّ واحدةٍ منها بدورها وجهات نظر مختلفة تجاه الموضوع الذي يتصدون لدراسته. وإذا كان بإمكان الفرد أن يكون لديه فهم عام عن علم الاجتماع ولكنّه لن يكون قادراً أبداً على أن يتخصَّص في جميع مجالاته وفروعه المختلفة وما يتشعَّب من فروعه. علماً بأنَّ كلَّ ما تقدَّم هو بخصوص علم الاجتماع فقط. وبما أنَّ سائر العلوم الاجتماعيَّة والعلوم الإنسانيَّة طوت هي الأخرى سياقاً مشابهاً، يُلاحظ أنَّ الحديث عن المفكّرين القادرين على فهم جميع هذه التطلُّعات المتباينة، وتركيبها مع بعضها البعض والوصول إلى فهمٍ تامٍ للواقع سوف لن يكون أمراً يَسيراً.

ولكي نُصبح قادرين على تصوّر هذا النمط من المثقّفين فإنّ الاحتمال الوحيد المتبقّي لدينا هو أن ننسب هذا المفهوم للمفكّرين السياسيّين. فالسياسيّون هم القادرون على الاستفادة من نتائج مختلف فروع العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة دون أن يكونوا متخصّصين فيها، ويتوصّلوا إلى رؤيةٍ عامّةٍ تجاه حقيقةٍ محدّدة. والمُلفِت هنا أنّ هذه الرؤية العامّة المستحصَلة على يد أحد السياسيّين (والتي تتضمّن بذاتها موقفاً اجتماعيّاً خاصّاً) يمكن أن تكون معتبرةً وغير خاطئة برأي مانهايم. فهو يقول: «حتّى عندما يُصبح المثقّفون تابعين لفئةٍ معيّنة تماماً فإنّهم سيبقون قادرين على التوصّل إلى تحيّز تام للحقيقة»[1]. وقد وقع علم اجتماع المعرفة لمانهايم تحت تأثير تأكيده على مفهوم المعرفة السياسيّة. واستخدَم هذا المفهوم بصورةٍ عامّة كبديلٍ لمفهوم المعرفة في أكثر استدلالاته. وأمّا بعض المفاهيم من قَبيل الايديولوجيا والطوباويّة التي تشكّل أساس كتابه علم اجتماع المعرفة فهي تُعدُّ مفاهيماً ذات طابعٍ سياسيّ.

وبهذا الشكل يتمّ تعريف الايديولوجيا على أنّها معرفة منحرِفة تهدف الدِّفاع عن الوضع الموجود، والطوباويّة على أنّها المعرفة المنحرفة لغرض معارضة النِّظام السياسيِّ الموجود. والأمثلة المستخدَمة لتوضيح أبحاثه أكثرها ذات طابع سياسيّ؛ فعلى سبيل المثال، وبغرض تبيين كيفيّة إلحاق المعاني المختلفة التي تتكوّن تحت تأثير الظروف الاجتماعيّة والحالات الخاصّة بمفهومٍ واحدٍ فإنّه يستشهد بالحريّة. فيذكر أنّ هذا المفهوم كانت له ـ وما تزال ـ معاني متباينة في المراحل التاريخيّة المختلفة وفي الأنظمة السياسيّة المختلفة. بل يسعى للتأكيد على أهميّة

(١) Ideology and utopia , p. 144.

المذهب السياسيّ فيما يرتبط بتركيب النظريَّات المختلفة التي تتمُّ على يد المثقَّفين وذلك عندما يقول:

«أيُّ مذهبٍ سياسيّ سيتصدَّى لأداء عمليَّة التركيب كواجبٍ ومن سيسعى لتحقيق هذا الأمر في المجتمع؟»[1]. وبناءً على ذلك، يُمكِن الاستدلال على أنَّ الحلَّ الذي تقدَّم به مانهايم لقضيَّة تركيب وجهات النظر المختلفة لم يكن (للمثقَّفين) بل (للمفكِّرين السياسيِّين) أو (للسياسيِّين).

البحث أعلاه يُعدُّ نموذجاً لاستدلال منطقيّ يُمكن من خلاله إطلاق مفهوم المثقَّفين المستقلِّين على السياسيِّين. وبسبب عدم قيام مانهايم شخصيَّاً بطرح بحثٍ منطقيٍّ كهذا حيث لم يقم بشرح جزئيَّات خصوصيَّات المثقَّفين الذين يَعنيهم، فقد تَرَكَ الطريق مفتوحاً أمام الاستنتاجات المتباينة عن طريق الاستدلالات المختلفة. وبهذا الأسلوب يُمكن مواصلة البحث بنحو يُمكن فيه إطلاق مفردات أخرى من قبيل الفلاسفة، وعلماء الاجتماع، والمؤرِّخين وغيرها على مفهوم مثقفي مانهايم.

والملاحظة الأخرى هي عدم بيانه للظروف التي يكون من الممكن فيها القِيَام بتركيب وجهات النَّظر المختلفة في ظلِّها، وطريقة التوصل إلى هذه النتيجة طبقاً لرأي مانهايم بل هذا بقي مبهَماً. ويَنتقد (ماركوزيه) مانهايم لسببٍ مشابه لذلك. فهو يقول: «لا يُمكن تحقيق آمال مانهايم في التوصُّل إلى تركيب عمليّ فاعل من وجهات النَّظر الجزئيَّة والوصول إلى حقيقةٍ تامَّة يُمكن أن تكون مفيدة لمرحلةٍ خاصَّة من التاريخ؛ لأنَّه لم

---

(١) المصدر نفسه.

يتمّ في الظروف الحقيقيّة السابقة شرح هكذا تجديد في نظريّة المثقّفين المستقلّين وبقيت مبهمة»[1]. إنّ تركيباً كهذا مضافاً إلى ما يظهر من كونه عملاً لا يتّصف باليسر، فإنّ تحقّقه منطقيّاً أمرٌ مشكوك فيه هو الآخر أيضاً. وبعد أن يَشرح هاملتون في كتاب المعرفة والبناء الاجتماعي[2] الآراء الكلاسيكيّة في علم اجتماع المعرفة ويَشمل ذلك آراء (هيجل)، (ماركس)، (لوكاج)، (شلر)، (مانهايم)، (وبر)، (دوركيم)، مكتب فرانكفورت والآراء الفنومنولوجيّة ، يَعترف أنّ هدفه ليس إدغام هذه النظريّات في نظريّة واحدة.

فهو يؤكّد أنّ هذا الأمر غير ممكن لأنّ هذه النظريّات نادرة ويمتنع جمعها. وفي نفس الوقت نراه ينتقد برگر ولوكمان[3] لأنّهما سعيا إلى إدغام النظريّات المختلفة لـ (دوركيم) ، (وبر) ، (ماركس) و (ميد) مع بعضها ، ويقول إنّ سعياً كهذا سابقٌ لعلم الاجتماع وغير عملي. ويَعتقد أنّ أسلوب الإدغام لدى (برگر) و (لوكمان) يمثّل واحدا من الأسباب الرئيسيّة لمحدوديّة وجهات نظرهم كنظريّة. ويرى أنّ إدغاماً كهذا، يُفقد جميع النظريّات العمليّة لهؤلاء الاجتماعيين قيمتها، وتحلُّ محلّها العوامل النظريّة لهذه النظريّات بصورة انتزاعيّة إلى جانب بعضها البعض. ويرى هاملتون أنّ السبب وراء كون علم اجتماع المعرفة المقدَّم من قِبَل برگر

---

(١) Jay, M.( 1974 ), The Frankfurt school , scritique of Karl Mannheims sociology of Knowledge, Tebs, 20:72- 89, P.69.

(٢) Hamilton, P. ( 1974 ), Knowledge and Social Structure, London: Routledge ot Kegan paul , p. 150.

(٣) راجع: Berger , p. and luckmann,T. ( 1979 ), The Social construction of Reality, Great Britain: penguin.

ولوكمان غير عملي إنَّما يعود لهذا السبب ولا يعود للنظريَّة الاجتماعيَّة بل لنطاق الفلسفة الاجتماعيَّة. هذا النمط من علم اجتماع المعرفة يُلغي «جميع العوامل التي تجعل النظريَّات الخاصَّة لماركس، ودوركيم وميدرا (علميَّة)، أي المصدر الذي يَشتمل على مجموعة من الأمثلة العمليَّة والموضحة للقضايا الأساسيَّة لهذه النظريّات»[١] .

جديرٌ بالذكر أنَّ المراد هنا ليس توجيه النقد لِمَا قام به برگر و لوكمان، بل المراد توضيح أنَّ عمليَّة تركيب وجهات النَّظر المختلفة التي يَقترحها مانهايم لا تحلُّ المشكلة بل إنَّها تزيدها تعقيداً.

والملاحظة الأخرى المتعلِّقة بنظريَّة (المثقَّفين المستقلّين) لمانهايم ويَطرحها آدورنو بصراحة هي إغفال مسألة التَّعارض الاجتماعي في هذه النظريَّة بشكل تام. ويُلاحَظ في هذه النظريَّة الانحياز نحو الإجماع الاجتماعيّ، حيث إنَّها لا تكترث لأيِّ تضاد أو نشاط ثوريّ بالقوَّة أو أنها تمرُّ عليها مرور الكرام. وتبيِّن هذه الرؤية نوعاً من الميل نحو افتراض التَّعاون والتنسيق المسبَق بين الفرد والمجتمع. ويدَّعي مانهايم بشكلٍ ضمنيٍّ أنَّ السبب الوحيد وراء جميع الآراء المختلِفة هو أنَّ المكوّنات الاجتماعيَّة تنظر من زوايا مختلفة لحقيقة معيَّنة.

هذا التعبير الخاصّ يَتعارض في نفس الوقت مع نسبيَّة مانهايم أو نظريَّة النِّسبة على حدِّ تعبيره، ذلك أنَّ الحقيقة في هذه النظريَّة لا يُنظر إليها كموضوعٍ واحد فيما يتعلَّق بالفئات الاجتماعية المختلفة، بل المدّعى فيها يعتمد على أساس أنَّ الحقيقة تُصاغ عن طريق الرغبَات والتمنِّيات

---

(١) Knowledge and Social Structure, p

الخاصَّة بكلِّ فصيلٍ اجتماعيّ. وبناء على ذلك، يَنقُض مانهايم استدلاله عندما يذهب للقول بأنّ الحقيقة ليست عينيّة بل هي صناعةُ رغبات المجموعة، ومن ناحيةٍ أُخرى القول بنسبة نوع من العينيَّة للحقيقة من خلال الحديث حول الأشكال المختلفة لتجربة الحقيقة الواحدة. أي إنّ مفهوم صناعة الحقيقة من قِبَل الفصائل المختلفة ومفهوم الحقيقة الواحدة التي تدلُّ على عينيَّتها لا يُمكن جمعهما مع بعضهما البعض.

على أيَّة حال، فقد تمَّ افتراض أنّ جميع الفئات الاجتماعيَّة هم فعلاً بصدد معرفة الحقيقة، ولهذا السبب فإنّ الاعتبار الجزئيّ لتفكيرهم وسلوكهم متساويان مع بعضهما، ومن مسؤوليَّة المثقَّفين تركيب هذه الآراء الجزئيَّة مع بعضها ليتوصَّلوا بالتالي إلى فهمٍ تامٍ للحقيقة. والسؤال هنا ما هو حال هذه النظريَّة لو لاحظنا أنّ المكوّنات المتعارِضة موجودة في المجتمع، وأنّ التباين بينها لا يَقتصر على نظرتهم المتباينة للحقيقة فقط، بل إنّ هذه المكوّنات تفسِّر الحقيقة طبقا لرغباتها وميولها المختلفة كالسعي للسلطة والشهرة أو حتَّى الربح المادي ؟ وبناء على ذلك، فإنّ الحقيقة لا تتجلَّى دائماً بشكلٍ لا شعوري وتحت تأثير الظروف الخاصَّة المتقلِّبة، كلا فالأمر ليس كذلك، بل إنّ الحقيقة تُزيَّف أحياناً بشكل إراديّ وبناء على أساس الرغبات الخاصَّة للأفراد، والشرائح أو المجتمعات. يقول مانهايم: «إنّ سعي الإنسان للتخلّص من الانحرافات الأيديولوجيَّة والطوبائيَّة تعدُّ في نهاية الأمر محاولة للفهم الصحيح للحقيقة»[1]. ثمَّ يقول متفائلاً: «جميع الشرائح والطَّبقات المتعارضة في

---

(١) Ideology and Utopia, p. 87.

المجتمع تبحث عن هذه الحقيقة»[1]. وهذا في الواقع هو السؤال بعينه وليس جواباً للسؤال التالي: هل أنَّ جميع الشرائح والطَّبقات المتعارضة هي فعلاً بصدد البحث عن الحقيقة؟ أم أنَّ بعضاً منها بصدد البحث عن طرق تتمكَّن من خلالها الانتفاع بالحقيقة من خلال تحويرها وإظهارها بشكلٍ مغاير؟ إذا كانت الحالة الثانية موجودة، وهي موجودة فعلاً، ففي هذه الحالة سوف لن يتمكَّن حتَّى مثقَّفو مانهايم أيضاً من التوصّل إلى فهمٍ تامٍ للحقيقة عن طريق التركيب، ولعلَّ تركيباً كهذا يزيد من تعقيد المشكلة ويضاعفها.

تجدر الإشارة هنا إلى أنَّ الجدل لا يدور حول التَّساؤل عن مفهوم المثقَّفين ودورهم في تثقيف المجتمع، بل إنَّ مشكلة نظريَّة مانهايم هي في إبهام هذا المفهوم. فحين يرى مانهايم أنَّ الشخص الوحيد القادر على أن يَحمل المعرفة الأصيلة ويمثِّلها بدون أيِّ تحيُّز هو المثقَّف، كان لا بدّ لهذا المفهوم المهمّ للغاية من أن يَحظى بقدرٍ أكثر من الاهتمام، وبمزيدٍ من التفاصيل الجزئيَّة. مضافاً إلى ذلك، فبناء على ما ادَّعاه مانهايم من أنَّه قدَّم أسلوباً عمليَّاً وفاعلاً لعلم اجتماع المعرفة، كان يحب أن يُصار إلى إعطاء تعريف دقيق وعمليّ لهذا المفهوم يُمكن القيام على أساسه بتمييز (المثقَّفين المستقلّين) عن سائر المثقَّفين والأفراد المتعلِّمين في المجتمع.

ويمكن إيجاز القضايا والمشاكل النظريَّة لعلم اجتماع المعرفة لمانهايم في الأمور التالية:

أولاً إنَّه يؤيِّد وجود علاقة مصيريَّة بين الوجود والمعرفة، أي إنَّه

---

(٢) المصدر نفسه، ٨٨.

يَعتقد أنّ الوضع المعيشي للفرد والمجتمع هو الذي يحدِّد نمط التفكير ومحتواه أو المعرفة المرادفة له.

ثانياً، إنَّه يقلِّل شأن نظريَّة المعرفة من معرفة مؤثِّرة بالعلم إلى معرفة متأثِّرة بالعلم والمنبَثِقَة من المعلومات العلميَّة، وأخيراً يَنفي مانهايم وجود أجواء الحقيقة المطلقة.

إنّ جميع هذه الحالات ترتبط بشكلٍ مباشَر بفكرة مانهايم عن (الحقيقة الجزئيَّة)[1]. وبالإضافة لذلك فإنَّها ترتبط بنظريَّة المعرفة لمانهايم التي تقوم على إنكاره للحقيقة المطلقة. وبشكلٍ عام هناك نوعين من نظريَّة المعرفة يُمكن تشخيصهما ولا يُمكن إحالَة أحدهما على الآخر، وهما عبارة عن نظريَّة المعرفة النسبيَّة ونظريَّة المعرفة المطلَقة. وهذان النوعان يَتركان تأثيراتهما على جميع الأنواع الأخرى للعلم التي ترتبط بالإنسان. فنظريّة المعرفة تمثِّل ركائز العلم وأُسسه وتوفِّر إمكانيَّة تفسير المعلومات العمليَّة. نظريَّات المعرفة هذه تشمل أكثر المعلومات عمقاً عن العالم وهي الممثِّلة لنمط التفكير في عصرها. ولا يُمكن اعتبار أيٍّ منها خطأ؛ لأنَّ كلَّ واحدةٍ منها هي الممثِّلة الحقيقيَّة لعصرها الفكريّ. والمعرفة العلميَّة للوقت الحاضر تكوَّنت على أساس نظريَّة المعرفة النسبيَّة في حين أنَّ انبثاق المعرفة سابقاً كان يتمُّ على أساس نظريَّة المعرفة المطلَقة. نظريَّات المعرفة هذه كانت مستقلَّة عن الإحصاءات والمعلومات العمليَّة، ونقطة الشروع بالنسبة لها هي المواضيع الفلسفيَّة ذات الجنبة النظريَّة الصرفة. هذان النوعان من نظريَّات المعرفة كانا موجودين على الدَّوام بشكل موازٍ لبعضهما البعض، وفي كلِّ زمان يُصار

---

(١) Partial truth.

إلى تفضيل أحدهما على الآخر، وتتبنّى دور التفكير السائد في ذلك الزمان.

وتتفرّع من هذين النوعين الأساسيّين لنظريّة المعرفة الموجودين على المستوى الفلسفيّ، نظريّات معرفة فرعيّة ترتبط من الناحية الاجتماعيّة بالظروف الخاصّة ولها علاقة مباشِرة بالمعلومات والإحصاءات. نظريّات المعرفة الجزئيّة هذه موجودة في كلّ فرعٍ من فروع العلم المشابِهة لها وتتأثّر بالنتائج العمليّة للعلوم المختلفة. وبناء على ذلك فقد صحّ ما يقوله مانهايم أنّه على أثر ظهور أيّ علمٍ جديد، ستظهر نظريّة معرفة جديدة أيضاً؛ وفي نفس الوقت طالما أنّ النوعين الأساسيّين للمعرفة هما محطّ الاهتمام، فإنّ مانهايم يُخطئ عندما يتبنّى أنّ نظريّات المعرفة تَظهر عن طريق الإحصاءات والمعلومات العمليّة. ومع ذلك، ففي كلّ حالة منها ترتبط نظريّات المعرفة الفرعيّة المتأثّرة بالعلوم المختلفة بشكلٍ مباشر بأحد نوعي نظريّات المعرفة الأساسيّ والفلسفي ولن تذهب نتائجها إلى أبعد من نطاق هذه النظريّات في المعرفة التي تكون إمّا نسبيّة أو مطلقة. إنّ ما تناوله هيغل في منهجه الفلسفيّ بشأن المعرفة يقوم على نوع نظريّته المعرفيّة القائلة بالإطلاق بنفس القدر من قيام علم اجتماع المعرفة لمانهايم على نظريّة المعرفة النسبيّة. وحتّى في العلوم الدقيقة كالفيزياء فإنّ إجراء مقارنة بين الفيزياء النيوتنيّة القائمة على نظريّة المعرفة المطلَقة والفيزياء الأينشتاينيّة القائمة على نظريّة المعرفة النسبيّة، توضح لنا كيف أن نظريّات المعرفة بدلاً من أن تقع تحت تأثير العلم أو المعلومات العملية فإنّها تؤثّر فيهما.

وكما يُشير مانهايم بوضوح فإنَّ أتْبَاع مذهب الإطلاق يقولون إنَّه يوجد عالمٌ آخر إلى جانب العالم الذي نعيش فيه نحن ونستطيع أن نتلمَّسه وندركه بحواسنا الخمسة أو من خلال المعرفة العلميَّة. هذا العالم عبارة عن وجودٍ مطلَق لا يُمكن إدراكه وفهمه من خلال المعرفة البشريَّة مباشرةً. إنَّه عالم متكوِّن من معرفة الماضي، والحاضر والمستقبل. عالمٌ كاملٌ لا يوجد فيه أيُّ شيءٍ لم يُكتَشف بعد ولأنَّه كاملٌ يَنطوي في داخله على الحقيقة المطلَقة والواقع أنَّه ذات الحقيقة المطلقة بعينها. والافتراض مسبَقاً بوجود عالمٍ كهذا يُمثِّل الأساس الحقيقيَّ لنظريَّة المعرفة المطلَقة. ومن ناحيةٍ أُخرى يَنفي أتْبَاع النظريَّة النسبيَّة وجود العالم المطلَق كما هو شأن مانهايم، ويَدَّعون أنَّ عالم الأمور هو الموجود فقط وهو الحقيقيّ فقط وهو الذي يُمكن قبوله ويستحقُّ أن تتمّ دراسته والاطِّلاع عليه ولا وجود لشيءٍ يُدعَى بالمطلق في عالمٍ كهذا.

وإذا كان مانهايم قد ساقَ كلامه في نفي العالم المطلَق، إلا أنَّه لم يتمكَّن على الإطلاق من أن يُثبتَ ما يدّعيه من زاوية علميَّة بحتةٍ أو بطريقةٍ من طرق علم الاجتماع. وحسب اعتقاده فإنَّ العالم المطلَق أمرٌ خطير لأنَّه يرى أنَّ جميع الذين يقولون بالحقيقة المطلَقة، هم أولئك الذين يدّعون بأنَّهم قادرون على أن يُصبحوا ممثِّلين للحقيقة المطلَقة، وبناء على ذلك فهم من الذين لا يَملكون القدرة على أن يُدركوا الحقيقة إدراكاً جزئيَّاً وغير قادرين على أن يتحمَّلوا العقائد والرؤى المتباينة تجاه الحقيقة والحياة.

يُضاف إلى ذلك «فإنَّ الرّاضون على النظام القائم من المحتمل جداً أن يعتبروا الشيء الذي هو في الواقع يُعدُّ نتاجاً لحالة تعود للصدفة مطلقاً

وخالداً لتكون لهم الذريعة القوية التي يتشبَّثون بها ويعملوا بالتالي على أن يجعلوا مشاكل الحياة أقلُّ درجةٍ ممكنة بالنسبة لهم»[1]. ومن خلال استدلالات مانهايم نفسه يُمكِن القيام بنقد مقولته هذه. هذا التعبير يمثِّل بحدٍّ ذاته مضمون جزءٍ من الحقيقة التي هي عبارة عن خطورة الاعتقاد والقول بالحقيقة المطلقة التي تقترن بنفي جميع الحقائق الجزئيَّة الأخرى. إلا أنَّ الجزء الخاطئ في هذا التعبير هو فيما يلي:

أولاً، إنَّ خطر حقيقةٍ ما لا يُناقض وجودها بمعنى أنَّ خطر القول بالإطلاق لا يَتساوى مع إنكار الوجود المطلق.

ثانياً، الخطر يَكمن في إنكار الحقائق الجزئيَّة وليس في الإيمان بالحقيقة المطلقة.

ثالثاً، ليس من الصحيح القول بأنَّ المؤيِّدين للحقيقة المطلقة هم دائماً من الموافقين على النِّظام القائم، بل من الممكن أي يكون الأمر خلافاً لذلك تماماً. فأتْبَاع المذهب المطلق من الممكن أن يَنبثقوا من الفئات الغالبة والفئات المغلوبة في المجتمع أيضاً. الفئة الغالبة تسعى لتقديم الوضع الموجود على أنَّه مطلَق، في حين أنَّ الفئة المغلوبة تسعى لتقديم آرائها المخالفة لها على أنَّها مطلقة؛

## الايديولوجيا المطلقة أو الطوبائيَّة المطلقة

وبنقاشٍ كهذا لا يَستطيع مانهايم أن يَنفي فكرة الحقيقة المطلقة ذلك أنَّ هذا الإجراء ليس عمليَّاً برأي علم الاجتماع وأسلوبه الخاصّ، كما أنَّ الحقيقة المطلقة لا يُمكن إثباتها من خلال علم الاجتماع.

---

(١) المصدر نفسه، ٧٨.

ولعلم الاجتماع الكثير من المشتركات مع الفلسفة على المستوى النظريّ، في حين أنَّه يَختلف عنها على المستوى العمليّ والدِّراسات العمليَّة. فدراسة المفاهيم الأصيلة من قبيل الحقيقة المطلَقة أو العلم المطلق كنظريَّة أمر ممكن على المستوى الفلسفيّ، ويَشمل عوامل توصف بأنّها أكثر من كونها عوامل ذات طابع اجتماعي بحت، وهذا ما يؤكِّده هاميلتون كذلك. وهذا لا يَنقض طبعاً أهميَّة علم الاجتماع بل إنَّه يخلِّصه من المسؤوليَّة التي لا تتعلَّق به، ويجب أن يُصار إلى إكمالها من قبل فرعٍ آخر من أبواب العلم وهو الفلسفة.

الفلسفة تتعاطى مع الأمور المطلَقة وتُرشد جميع الحقائق الجزئيَّة إلى منشأها المطلق، وعن هذا الطريق تتوافق الحقائق الجزئيَّة مع الحقيقة المطلقة، وأوكَلت المجموعة الأولى إلى أبحاث ودراسات علم الاجتماع، وخصَّت نفسها بمسؤوليَّة متابعة موضوع الحقيقة المطلَقة.

إذا كان علم الاجتماع غير قادرٍ على أن يكون له شأن بمسألةٍ كهذه بسبب طبيعة هذا العلم الجزئيَّة، فإنَّ ذلك لا يعدُّ علامةً على ضعفه.

وكما يذكر هاملتون فإنَّ انبثاق علم اجتماع المعرفة كنظريَّة كاملةٍ تتضمَّن دراسة المنطلَقات، والحقيقة، والمعنى وسائر خصوصيَّات العلم، تبدأ وبشكلٍ لا مفرَّ منه من مستوى فلسفيّ معيَّن[1]. ويؤكِّد أنَّه متى ما استقرَّ الإطار النظريّ على المستوى الفلسفيّ فإنَّ العلم يَفتح ذراعيه أمام الأبحاث والدِّراسات الأخرى من قِبَل العلماء المتخصِّصين بدءا من علم البيولوجيا وصولاً لعلم الاجتماع والاقتصاد.

---

(١) Knowledge and Social Structure, p. 8٠

وبناء على ذلك فإنَّ آراء مانهايم القائمة على أنَّ أيَّ علمٍ يتأثَّر بالأوضاع والظروف الاجتماعيَّة والمعيشيَّة المعاصرة له صحيحة، ولكن في المستوى المتعلِّق بالجزئيَّات والحقائق الجزئيَّة. وبالإضافة إلى ذلك

فإنَّ هذا الأمر يَصدق على شكل العلم فقط، ومحتواه المتكوِّن من العلم أو المعرفة المطلَقة والأصيلة فهو في منأى عن هكذا تأثير لعلم الاجتماع. بعبارةٍ أُخرى المحتوى الحقيقيّ للمعرفة يَختلف عن شكلها وفي الوقت الذي يتحدَّد فيه الشكل من الناحية الاجتماعيَّة فإنَّ المحتوى يَمتلك وجوداً مستقلاً.

وقبل أن تدخل مسألة المطلق والنسبيّ في أبحاث ودراسات علم الاجتماع في نطاق المعرفة يجب أن يتمّ توضيحها في البداية على المستوى الفلسفيّ، وبعد هذه المرحلة يتمُّ التّعامل مع الحقائق الجزئيَّة أو جوانب من الحقيقة وليس مع كليّتها وعلى مستوى الدِّراسات العمليّة لعلم الاجتماع ومن باب المسؤوليَّة. في حين أنَّ موضوع المعرفة المطلَقة لا مكان لها في علم الاجتماع. وهذه المسألة تُعدُّ في الحقيقة مشكلة؛ وذلك لأن قبول الحقيقة المطلقة ورفضها أو إنكارها إذا لم يكن له أيُّ تأثيرٍ في طبيعة دراسة الحقائق الجزئية وتوضيحها، فلماذا يجب أن نتطرَّقَ إليها أساساً؟ وعلى الرغم من أنَّ هذه المسألة مسألة مهمَّة ويجب أن تُطرح ويُجاب عليها، إلا أنَّ علماء الاجتماع في عصرنا أغفلوا صورة هذه المسألة تماماً ووجَّهوا اهتمامهم نحو دراسة الحقائق الجزئيَّة أي الأمور التي يتجلَّى فيها جانب من الحقيقة فقط دون أن يكون لديهم أدنى اهتمام تجاه العلم المطلق. ثمَّ يُحاول هؤلاء

العلماء الحصول على النظريَّة النسبيَّة عن طريق تلفيق الحقائق الجزئيَّة والوصول إلى حقيقةٍ كاملةٍ وتامَّة. في حين أنَّهم لا يَعلمون أنَّ تلفيقاً كهذا لا يُرشِدهم صوب الخروج بنتيجة معتبرةٍ وصحيحةٍ، وليس ذلك فقط بل سيؤدِّي إلى مجرَّد تكوين حقيقة جزئيَّةٍ أُخرى ولكن أكبر وأكثر تعقيداً.

* * *

## الفصل الثاني :

# جدلية العلاقة بين الاجتماع البشري والمعرفة الدينية

# المناهج الرئيسة للبحث
# في المعرفة الدينية

أبو القاسم علي دوست

## تمهيد

لا يخفى على أحدٍ تأثير المنهج في معرفة الإنسان. وينبع الاختلاف في القراءات والتباين في مستويات الفهم من التباين والاختلاف في المناهج وتقريب المناهج يُعدّ خطوة بنّاءة نحو الفهم الواحد والحد من تشتّت الآراء.

العناصر المكوِّنة لمنهجٍ معرفيٍّ ما ـ والتي تَنجم عنها مناهج متعدّدة عند اختلافها ـ هي ثلاثة أشياء:

المصادر المنتخبة للفهم والاستنباط والتفاهم.

التعامل مع تلك المصادر (تحديد وتعيين نطاق الاستفادة منها).

عرض تلك المصادر ومقارنتها وتصنيفها وخاصَّةً عند تباينها وعدم توافقها.

وهذه الدّراسة التي بين أيدينا هي متابَعة لمناهج السابقين وطرقهم في البحث والتحقيق بشأن المعارف الدينيَّة وتفهيمها وتفهّمها، ودراسة بخصوص تقديم منهج موحَّد لعلوم الفقه والمنطق والاستنباط .

## المقدِّمة

موضوع المقالة هو «المناهج الرئيسة في دراسة المعارف الدينيَّة» .
ولا يَخفى على كلِّ ذي لبٍّ تأثير المنهج والأسلوب في المعرفة الإنسانيَّة، ولو قلنا أنَّ شخصيَّة أيِّ مفكِّرٍ تظهر في منهجه المعرفيّ، بل لا نبالغ لو قلنا ان أسلوبه ومنطق فهمه هو الذي يصوغ شخصيَّته، يقول ديكارت بهذا الصدد: من الأفضل لمن لا يملك أسلوباً معيَّناً أن لا يخوض في البحث والتحقيق!

وينجم الاختلاف في القراءات وتباين الاستنتاجات من الضعف في المنهج، فتقريب المناهج وتوحيدها إن أمكن ذلك والتحرّك (باتِّجاه صياغةِ منهجٍ موحَّد) يعدّ خطوةً بنَّاءةً في غاية الأهميَّة باتِّجاه (فهمٍ واحدٍ) والحدّ من تشتّت الآراء.

الإيضاح أعلاه، إضافةً إلى كونه يوصلنا إلى الحقيقة في أقصر فترةٍ ممكنةٍ وبأدنى جهد؛ ويرشدنا إلى المصادر الموثوقة والابتعاد عن خلط الأوراق والمواضيع، فإنَّه يكفي لتوضيح أهميَّة معرفة المناهج (الميثودولوجيا)، ودراسة خصائصها، وتقصِّي نقاط الضعف والقوّة فيها، ومقارنتها وعرضها على بعضها البعض والتردّد في اتِّخاذ منهجٍ صحيحٍ.

وبناء على مرّ، فإنَّ جانباً من رسالة الأنبياء الإصلاحيَّة اهتمَّت بمحاربة المناهج المصطَنعة للمعرفة والفصل في القضايا والعمل وتقديم المناهج المعرفيَّة الصحيحة. وعندما يَنظر القرآن الكريم إلى مسألة تقليد السابقين الفاقدين للفكر يصفه بأنّه من العبث ﴿ **وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً**

﴿وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة، ١٧٠) ، فإنَّه في الحقيقة إنّما يحارب ذلك المنهج الذي اختاره بعض الناس للمعرفة والحكم والسلوك طبقاً له؛ وبالمقابل فعندما يتناول موضوعاً بالدليل والبرهان العقليّ من قبيل ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ (الطور، ٣٥) أو يدعو للرجوع إلى الطبيعة ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ (الحج، ٤٦ ) أو عندما يتحدَّث الإمام الحسين عليه السلام انطلاقاً من حالة الشهود والوجدان: «متى غبت حتّى تحتاج إلى دليلٍ يدلُّ عليك ومتى بعدت حتّى تكون الآثار هي التي توصّل إليك... منك أطلب الوصول إليك وبك استدلّ عليك فاهدني بنورك إليك»[1]، فهي دعوة إلى اتِّباع ثلاثة طرق ومناهج في الفهم وصياغة العقائد والسلوك طبقاً لها: ففي الآية الأولى يدعو لاتِّباع منهج الاستدلال والمنطق، وفي الثانية لاتِّباع الرجوع إلى الطبيعة والتجربة والحسّ وفي الحديث الثالث ورد الكلام عن منهج الشهود والوجدان.

ومن الضروريّ التذكير بهذه النقطة وهي أنَّ افتراض المنهج والاهتمام به يعني إمكانيَّة التوصّل إلى المعرفة والحقيقة أو على الأقل الاقتراب من ذلك من خلال استخدام الأصول والقواعد المنظَّمة، ومن ناحيةٍ أُخرى القدرة على إبداء الرأي بشأن الانجاز المعرفيّ وقيمته ومن ثمَّ تقييمه. هذا الافتراض كان موجوداً في أذهان المحقِّقين والعلماء إلى أن جاء (غادامر) وواجه هذا المستوى من الفهم بالشكّ. فقد كان يرى أنّ الفهم يبدأ بالحكم المُسبَق؛ إذن لا يوجد منهج محدّد يرمي إلى صياغة

١- من دعائه عليه السلام في يوم عرفة .

فهمنا من الحكم المُسبَق. ويرى أنّ الفهم عبارة عن حدَثٍ يحصل على أثر التوافق الحاصل لدى المفسّر مع النصّ والامتزاج في أفق المعنى. وستكون نتيجة هذا النمط من المقدّمات أنّه لا يمكن تعيين منهجٍ محدَّدٍ للفهم وبخاصّة في العلوم الإنسانيَّة. ولابدّ من القبول بالتفاوت بين الأفهام وتعددها[1]. ولكن للمزيد من الدقَّة لا يمكن القول بأنّ (غادامر) يجحد المنهج والميثودولوجيا، وكما يجيب في ردّه على منتقده (أمليو بتي) إذ يقول: إنَّه لا ينكر المنهج والطريقة في الفهم، وإن كان لا يُعطي الأهميَّة الأساسيّة لدراسة المناهج في المعرفة، بل يقول بأنّ انطولوجيا الفهم هي المسألة الأساسيّة.

وعلى أيّة حال: عندما نلقي نظرة خارج نطاق الدِّين، فإنَّنا سنواجه جملةً من المناهج في المعرفة:

ـ قدماء اليونانيين كانوا يقولون بأنّ الحكمة هي جوهرة ثمينة يكون المنهج اللازم للوصول إلى غايتها والتحقيق فيها هو المنهج العقليّ في الغالب. هذا في الوقت الذي كانت تجمع فيه جميع العلوم أو أغلبها[2] في دائرة الحكمة.

ـ لم يقل أفلاطون بتشابه الناس في الحواس وكان يرى أنّ (العقل) هو المرجع في المعرفة. ويُعد آغوستين، وديكارت، ومالبرانش ولايب نيتس من أتباع هذا المنهج، وبانفصال بعض العلوم عن الفلسفة

---

١ - راجع : الواعظي، أحمد، الهرمونطيقيا، ص ٢١٩ـ ٢٣١ .

٢ - نحن لا نقول بصحة التعبير بلفظة (جميع) وان كنا لا نعارض التعبير بلفظة « أغلب » ؛ ومنطلق ذلك أن علماً مثل علم الرياضيات انفصل عن الفلسفة على يد فيثاغورس في ذلك الزمان وان منهج التحقيق فيه ليس عن طريق التفكير فقط.

كالرياضيّات، الميكانيك، علم النجوم، الفيزياء، وعلم الاجتماع على يد كلٍّ من أقليدس، أرخميدس، كبرينك، غاليلو، لافوازيه وآغوست كونت على التوالي ظهر (المنهج الحسيّ) كطريقةٍ ومنهجٍ منافسٍ للمنهج العقليّ في المعرفة، وبظهور مصطلح (العلم) مقابل (الفلسفة) انقسمت مصادر المعرفة ومنهج العلم ومنهج الفلسفة عن بعضها، وقد حصل ذلك في الوقت الذي كان يتمّ فيه التأكيد أيضاً على عنصر (الإشراق والشهود) كمنهجٍ في المعرفة من قبل فلاسفة الإشراق.

المنهج (الإيمانيّ) الذي يعود بشكلٍ ما إلى الشهود والإشراق كان يمثِّل طريقةً أُخرى للفهم والاعتقاد والسلوك والذي حَظِيَ بالتشجيع عليه من قبل الدِّيانة المسيحيّة؛ لأنَّ المسيحيين لا يرون أنفسهم أمام نصٍّ مدوّن وإلهي، كما يرى هذا الفريق أنّ الإنجيل يمثِّل حياة السيّد المسيح عليه السلام وأقواله وقام كلٌّ من متّى ولوقا ويوحنا ومرقس بكتابته وليس وحياً إلهيَّاً. ويقول توماس ميشيل بهذا الصدد: لا يقول المسيحيون على الإطلاق بأنّ عيسى جاء بكتاب اسمه الإنجيل، وأنَّ الإتيان بالوحي من قِبَل عيسى بالنحو الذي يقول به المسلمون في القرآن ونبي الإسلام، لا مكان له في الدِّيانة المسيحيّة[1].

ومن جهةٍ أُخرى فإنَّ المنهج الاستدلاليّ ـ ولأسباب لا يَسع المجال لذكرها ـ لم يكن بإمكانه أن يحظَى بتشجيع الدِّيانة المسيحيَّة والدعوة إليه، ولهذا السبب ضيّق المنهج الإيمانيّ الخِناق على سائر المناهج في المسيحيَّة.

---

١ - ميشيل، توماس، الكلام المسيحي، نقله إلى الفارسية حسين توفيقي، ص ٤٣ و ٤٤، قم ، مركز أبحاث ودراسات الأديان والمذاهب، ١٣٧٧ هـ. ش.

ولكن لابدَّ من القول بأنّ المنهج التعقّلي والعقلانيّة في المعرفة بالمسائل الدنيويّة لا تعارضه الدِّيانة المسيحيّة. ويقول ميتالينوس (المسيحي الأرثوذوكسي وأستاذ الإلهيّات في أثينا) بهذا الشأن: «لقد كان علماؤنا ورجال ديننا والفلاسفة والعظماء يقولون دائماً: استعينوا بالمسائل العقليّة لغرض حلِّ المسائل الدنيويّة. والوحيدون الذين يستطيعون التحدّث إلى الله تعالى هم الذين تجلّى نور الله في قلوبهم»[١].

والآن نجمع أطراف الحديث وننتقل إلى داخل الدّين الإسلامي ونقوم بدراسة مناهج الفهم الرئيسة التي ظهرت على يد العلماء المسلمين.

العناصر التي تشكِّل أيَّ منهجٍ معرفيّ وتقوّمه والتي عندما نختلف فيها تظهر مناهج متعدِّدة تبعاً لذلك هي عبارة عن ثلاثة أشياء:

١ ـ المصادر المنتخبة للمعرفة والاستنباط والتّفاهم.

٢ ـ التعامل مع تلك المصادر، تحديدها وتعريفها وتعيين دائرة الاستفادة منها.

٣ ـ عرض المصادر ومقارنتها وترتيبها وبخاصّة عند حصول التعارض وعدم التوافق فيما بينها.

وسنقوم بتوضيح الموضوع بذكر ثلاثة أمثلةٍ من ثلاثة علوم ونشير إلى مناهج الأسلاف:

١ ـ لاحظوا علم الفلسفة بحلّته الإسلاميّة، ففي هذا العلم نواجه ثلاثة مذاهب فكريَّة ومناهج معرفيَّة توصي بالاستفادة من النصوص الشرعيَّة (القرآن والسنّة): مذهب المشّاءين والعقليِّين؛ ومذهب الإشراقيِّين

---

١ - نقد ونظر، مجلة فصليّة ، قم ، مكتب الإعلام الإسلامي ، العدد٢ .

وأتباع الشهود والوجدان؛ ومذهب الحكمة المتعالية وهو مزيج من الاستدلال والعقل، والشهود والوجدان.

هذا الاختلاف في المشرب ناجمٌ عن المصادر المتَّخذة والتي يختارها الفيلسوف في نظريَّته. ففي مذهب الحكمة المتعالية المرتبط ـ باسم فيلسوف الشرق العظيم صدر المتألِّهين الشيرازي ـ لا نلاحظ أسلوباً محدَّداً، فأتْبَاع هذا المنهج العلميّ مع اتِّفاقهم على قبول النصوص الدينيَّة كمصدرٍ للمعرفة، يمتلكون على الأقل ثلاثة أنواعٍ من التعامل عند تعاطيهم مع هذا المصدر وكيفيَّة الاستفادة منه وبخاصّة عندما يبدو غير ملائمٍ لما يقتضيه مستوى الفهم العقلي:

١ ـ تجرَّأ البعض منهم على تبرير النصوص الدينيّة ولم يتخلّوا عن الخلفيَّة الفلسفيَّة المستنتَجة من البراهين الفلسفيّة وإدراك عقولهم. وصدر المتألهين هو ممثِّل هذا النمط من التعامل ومؤلَّفاته التي تركها هي الشاهد على هذا الادِّعاء.

٢ ـ يرجِّح البعض بسكوتهم وعدم الخوض في هذه الميادين إعطاء علم هذه الأمور لمن هم أهله، وإن تطرّقوا إلى إبداء رأيهم فإنَّهم يُبدون ذلك بشكلٍ عام وبدون الانتماء الجازم لطرفٍ معيّن[1].

٣ ـ يختار البعض مسألة النقل في ترتيب ومقارنة المصادر بعد تخلّيهم عمَّا تقتضيه بعض البراهين الفلسفيّة والعقليّة، ولا يرجِّحون لا تبرير النصّ، ولا التعامل مع المسألة بالسكوت.

١ - العلامة الطباطبائي هو ممثل هذا المذهب الفكري ؛ ومن هنا قلما يمكن العثور في مؤلفاته الكثيرة على موضوع صريح في المسائل المتداخلة بين الفلسفة والنصوص الشرعية .

يقول أحد الفلاسفة المعاصرين بعد دراسة مستفيضةٍ واسعةٍ حول المعاد والتطرّق إلى جملةٍ من النظريّات بشأن ذلك (هل أنّ المعاد روحانيّ؟ أم جسمانيّ؟ أم جسديّ): «وأنا أُشهدُ الله و ملائكته وأنبيائه ورسله أنّي اعتقد في هذه الساعة، وهي ساعة ثلاث من اليوم الأحد الرابع عشر من شهر شعبان المعظم سنة ١٣٦٨ في أمر المعاد الجسمانيّ بما نطق به القرآن الكريم واعتقد به محمّد ﷺ والأئمّة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين...»[١].

الموقف الذي اتّخذه هذا الفريق إزاء حقيقة جهنمّ والجنّة يمثّل نموذجاً آخر لاختلاف المعرفة الناجم من الاختلاف في التعامل مع مصادر المعرفة وعرضها ومقارنتها مع بعضها البعض. في حين أنّ بعض الفلاسفة يقولون وبسبب ما تقتضيه بعض البراهين الفلسفيّة والعقليّة إنّ جهنم والجنّة هي تلك الموجودة داخل الإنسان، لا أن يكون الإنسان في الجنّة أو جهنّم ـ على الرغم من وجود الترابط اللغويّ واعترافهم بالنصوص الشرعيّة كمصدر للمعرفة في الفلسفة والحكمة ـ . وبعبارةٍ أدقّ: يَعتبرون حقيقة الجنَّة وجهنم هي النفس البشريّة[٢]، والبعض الآخر أخذ يفكّر في الجمع بين كلا الدليلين وصوّروا جهنّم والجنة بكلا النوعين. لاحظ الكلام التالي: «إنّ المثوبة على نحوين: أحدهما المثوبة والعقوبة اللتان هما من لوازم الأعمال وتَبِعَات الأفعال ونتائج الملكات الفاضلة والرذيلة... فليس عقاب من

١ - الآملي، الشيخ محمد تقي، درر الفوائد، ج ٢، ص ٤٦٠، طهران ، نشر كتاب، دون تاريخ.
٢ - الشيرازي، صدر المتألهين محمد، الأسفار الأربعة، ج ٩، ص ٢٩١، و ٣٤٧؛ ج ٧، ص ٨٢ و ٨٩ و ٩٠؛ هامش الأسفار، ج ٩، ص ٣٤٧، قم ، نشر المصطفى، .

معاقب خارجيّ؛ ثانيهما المثوبة و العقوبة من مثيب ومعاقِب خارجيّ وهذا النحو من المثوبة والعقوبة هو الذي ورد به التنزيل ونطق به ما ورد عن آل الرسول صلوات الله عليهم وقصر المثوبة والعقوبة على الأوّل مخالف لظاهر الكتاب والسنّة»[1].

والملاحظ على الرغم من اتّفاق هؤلاء الحكماء على مصدر المعرفة، أي العقل والنصّ الشرعيّ، فإنّ الاختلاف في العنصر الثالث ـ الذي أشرنا له ـ أي «عرض ومقارنة المصادر وترتيبها» فرّق بين المناهج والمشارب الفلسفيّة لهذا الفريق.

المثال الثاني من علم الكلام: المذهب العقلي، والمذهب اللغويّ (الاكتفاء بالنصّ) والمذهب الإيمانيّ هي المناهج الرئيسة الثلاثة في المناهج المتداولة في هذا العلم، والتي تنبع من العناصر الثلاثة التي سبق وأن أشرنا لها ـ أي عدم تشابه مصادر المعرفة، والاختلاف في التّعامل ونحوه معها وترتيبها وعرضها ومقارنتها مع بعضها البعض ـ . إنّ الاختلاف القديم والمعروف للأشاعرة والمعتزلة ولهذين الاثنين مع الإمامية في مناهج المعرفة والتّفاهم يعد نموذجاً لهذا الاختلاف.

واستناداً لحديث الثقلين ـ المتَّفق عليه من قبل جميع الفرق الإسلامية ـ وآية التطهير (الأحزاب، ٣٣) فإنّ الإماميَّة تعتبر قول الأئمّة المعصومين وفعلهم وتقريرهم مصدراً من المصادر المهمّة للمعرفة[2].

---

١ - الأصفهاني، محمد حسين، الطلب والإرادة ، ، ص ٥٧ و٥٨، قم ، مؤسسة النشر الإسلامية ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٩ق .

٢ - حجة الإمامية في التمسّك بآية التطهير على هذا الأمر يستمد جذوره من أربع مقدمات قطعية : ١. طبقاً للعرف ، واللغة والمصطلح فان الأئمة المعصومين هم من أهل البيت. ٢.

هذا في الوقت الذي لم يعترف فيه غير الإماميّة من الفرق الإسلاميَّة بسنّة الأئمّة المعصومين عليهم السلام كمصدر للمعرفة.

إنّ الاختلاف في التّعامل مع النصّ وتحديد نطاقه (العنصر الثاني) أفرز هو الآخر منهجين رئيسيّين في علم الكلام: منهج العقليِّين المقترن بشكل أكبر باسم المعتزلة، ومشرب أهل النصّ وبحسب تعبيرهم (أهل السنّة) المقترن باسم الأشاعرة.

وممَّا لاشكّ فيه أنّ الاختلاف بين هاتين النحلتين لم يكن على قاعدة حجيّة النصوص الشرعيّة الموثوقة، كما هو الحال في عدم اختلافهم على مبدأ حجيّة العقل ومرجعيَّته، إلا أنّ تحديد نطاق استخدام هذين المصدرين وترتيبهما هو الذي أدّى إلى تبلور هذين المنهجين الفكريِّين وظهورهما على الساحة. فعلى الرغم من أنّ الفخر الرازي يرى أن العقل من مصادر المعرفة إلا أنَّه غير مستعدٍّ على الإطلاق لأن يتعامل بجفاء مع يرى أنّه ظاهر النصِّ الشرعيّ أو أن يقوم بمجرَّد التأمّل في أطرافه ولوازمه. إذ يقول في نهاية الآية الكريمة من قوله تعالى: ﴿**إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ (القيامة، ٢٣) : «وأمّا التأويل الثاني وهو إنّ المراد إلى ثواب ربِّها ناظرة فهذا ترك للظاهر و قولهم: إنَّما صرنا إليه لقيام الدلائل العقليّة والنقليّة على أنّ الله لا يُرى! قلنا : بينّا في الكتب العقليَّة ضعف تلك الوجوه»[1].

---

ان الله سبحانه وتعالى طهّر أهل البيت من كل رجس ودنس . ٣. الكذب والخطأ والجهل من الرجس وعليه فان ساحة الأئمة المعصومين طاهرة من هذه الأمور . ٤. من كان منزهاً عن هذه الأمور ومطهرا منها فان كلامه يعد سنداً وحجة.

١ - الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج ٣٠، ص ٢٢٩.

وفي معركته العلميَّة التي آلت إلى معركةٍ لفظيّةٍ شديدة مع الزمخشريّ المعتزليّ فإنَّ أحمد بن منير الاسكندريّ ـ وهو أشعريّ من أهل النصّ ـ ينتقده بشدّة لأنَّه اتَّهم السنّة ونسب إليهم «أنَّهم يُثبتون لله تعالى يداً وقدماً ووجهاً» في حين أنَّ قسماً من أتباع هذا المذهب ينسبون لله تعالى ما ينسبه القرآن الكريم له فقط وهو «اليد والعين والوجه»[1].

إنَّ الاعتماد على ما يبدو أنَّه ظاهر النصّ وتقديم ذلك على جميع المقتضَيات الكلاميَّة والعقليَّة، وبالمقابل توجيه النصّ بشكلٍ يجعله منسجِماً مع المقتضَيات العقليّة والسكوت على ذلك (وهو على ثلاثة مناهج ومشارب) تلاحظونه في الحديث التالي:

« قوله تعالى: ﴿ **ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ** ﴾ وللعلماء فيها كلام، وقد بيّنا أقوال العلماء فيها وذكرنا أربعة عشرة قولاً. و الأكثر أنّه إذا وجب تنزيه الباري سبحانه عن الجهة والتحيّز، فمن ضرورة ذلك ولواحقه اللازمة عليه تنزيهه تبارك وتعالى عن الجهة. هذا قول المتكلِّمين وقد كان السلف الأوّل لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك بل نطقوا بإثباتها لله تعالى كما نطق كتابه وأخبرت رسله ولم ينكر أحدٌ من السلف الصالح أنَّه استوى على عرشه حقيقةً. قال مالك الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عن هذا بدعة»[2].

---

١ - الأسكندري، أحمد بن محمد، الانتصاف المطبوع في نهاية الكشاف، ج ٤، ص ١٣٩، نشر أدب الحوزة.

٢- الأنصاري القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، ج٧، ص ٢١٩ و ٢٢٠، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥ ق.

إنَّ الاختلاف في الترتيب بين المصادر وكيفيّة التعامل معها يقود أحياناً اثنين من علماء المذهب الواحد أو الأستاذ والتلميذ إلى منهجين مختلفين ويضعهما وجهاً لوجه. فالشيخ المفيد صاحب المنهج العقلي نراه يؤلِّف كتابه الموسوم تصحيح الاعتقاد في شرح رسالة معتقدات الصدوق منتقداً أستاذه الشيخ الصدوق صاحب مشرب النصّ، والاستناد على ظاهر الحديث وينتقد منهج أستاذه بشدّة في موضوع المشيئة والإرادة قائلاً:

«إنَّه عمل على ظواهر الأحاديث المختلفة ولم يكن ممَّن يرى النظر فيميّز بين الحقِّ منها والباطل، ويعمل على ما يوجب الحجَّة ومن عوّل في مذهبه على الأقاويل المختلفة وتقليد الرواة كانت حاله في الضعف ما وصفناه»[1].

وكان الشيخ المفيد يعتقد : «إنْ وجدنا حديثاً يُخالف أحكام العقول طرحناه لقضيّة العقول بفساده»[2].

ولكن لابدّ من القول إنَّ ما تقدَّم قوله يمثِّل المناهج المعروفة والمتداولة في علم الكلام وإلاّ فإنَّه توجد بعض المناهج القابلة للدراسة والمعالجة من قبيل حصر مصدر العلم بالكتاب والسنَّة، ونفي أيِّ نوعٍ من أنواع الرأي العقليّ، وبذلك الشكل الذي يَنسبه الغزالي للحشَويَّة[3]، أو تحريم أيِّ شكلٍ من أشكال البحث والفحص، وحصر مصدر العلم في تقليد الأسلاف بالشكل الذي يقول به القرطبي[4].

---

١ - المفيد، تصحيح الاعتقاد، ص ٣٤ و ٣٥.

٢- م. ن، ١٢٥.

٣ - الغزالي، المنخول، ص ١٠٧.

٤ - الأنصاري القرطبي، مصدر سابق، ج٢، ص٢١٢.

المثال الثالث هو علم الفقه الواسع وعلم الأصول؛ فقد أدّى الاختلاف في مصادر الاستنباط الفقهيّة، وعدم التوافق في تحديد نطاق كلٍّ منها، وتشتُّت الآراء في ترتيب وتنسيق الأدلّة، وإدارة معالجة التعارض فيما بينها؛ أدَّت إلى إيجاد بعض المناهج في علم الأصول وفي علم الفقه تبعاً لذلك. ففيما يتعلّق بالمصادر فإنّ أكثر الإمامية يؤكِّدون على اعتماد الأدلّة الأربعة أي القرآن، وسنّة المعصوم، والعقل والإجماع، واعتبار كلٍّ واحدٍ منها على أنّه يمثِّل بمفرده سنداً لكشف الحكم وشرعيّته واستنباطه. وتصل محوريّة هذه الأدلّة في أصول فقه الإماميّة إلى الحدّ الذي يكون فيه الاعتقاد السائد والغالب بين أوساط هذه الفرقة أنّ هذه الأدلّة هي التي تمثِّل موضوع أصول الفقه ويعتبرون علم الأصول العلم الذي يبحث في العوارض الذاتيّة لهذه الأدلّة. وكانوا يعبِّرون في الماضي عن هذه الفئة بـ (المجتهدين) وفي العصور المتأخرة بـ (الأصوليين).

ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ هناك عددٌ محدودٌ جداً من فقهاء الشيعة ممّن يبدي جفائه تجاه البعض من هذه المصادر. وعلى سبيل المثال صاحب الحدائق فإنّه لا يعتبر إجماع الفقهاء مصدراً في الاستنباط ويقول بشأن ذلك: «ليس في عدّ الإجماع في الأدلّة إلا مجرّد تكثير العدد و إطالة الطريق»[1]. إنّ مجافاة البعض من فقهاء الإماميّة للعقل والقرآن في الاستنباط وإضعاف الإجماع، وبالمقابل الاكتفاء بالنصّ واتّخاذه مرتكزاً أدّى إلى تكوّن فرقةٍ أُخرى، ومنهجٍ خاص بين فقهاء الإماميّة يدعى بـ

---

١ - البحراني، الشيخ يوسف، الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٣٦ و ١٦٨؛ ج ١٨، ص ٤٦١، النجف، دار الكتب الإسلامية، ١٣٧٦.

(الإخباريّين). وتعتمد هذه الفرقة القول باعتبار سنَّة المعصوم مصدراً أساسيّاً في الاستنباط ولا غير، ولكن بحسب الشدّة والضعف، أو بحسب تعبير صاحب الحدائق بالإفراط والتفريط الشائع بينهم.

وقد ظهر الإخباريّون الإمامية وبرزوا في مرحلتين تاريخيّتين، أولاهما في عصر جمع الأحاديث وتكوين المجاميع الفقهيَّة، وهو عصر اعتماد نصّ الروايات مع حذف أسانيدها. ويُمكن اعتبار عصر الغيبة الصغرى من حيث الفترة الزمنيّة، والكوفة وقم وخراسان من حيث المكان، بأنَّهما يمثِّلان زمان ومكان ظهور هذه الفرقة. واستمرَّت سيادة هذا المذهب حتَّى النصف الثاني من القرن الرابع إلى أن ظهر فقيه الشيعة ومتكلِّمها الشيخ المفيد وشرع بإعلان حربٍ واسعةٍ على هذا المذهب. ومن خلال مواصلة السيِّد المرتضى وغيره من المتكلِّمين والفقهاء الشيعة لهذا التصدّي في النصف الأوّل من القرن الخامس الهجريّ، أخذت تزول سيادة هذا المذهب الفكريّ. وفي القرن الحادي عشر الهجريّ عادت الحياة مرةً أُخرى لهذا النمط من التفكير، ولهذا المنهج الفقهيّ. وكان زعيم الإخباريين في هذه الفترة شخص يدعى محمّد أمين الأسترابادي (١٠٣٦). عِلْماً بأنَّ الأرضيَّة الممهِّدة لانتشار هذه الطريقة كانت قد بدأت بالتدريج قبل قرن من هذا التاريخ، فقد كتب حسين بن عبد الصمد العاملي رسالة ادَّعى فيها القول بأنَّ الاجتهاد لا يُعدّ الطريق الوحيد لكشف الأُحكام، ثمَّ انتقد بعده عبد النبي بن سعد الجزائري في كتابه الموسوم (الاقتصاد في شرح الإرشاد)، انتقد أسلوب المدرسة الأُصوليّة. وفي هذه الفترة الزمنيَّة كُتِبَت الكثير من الكتب في علم الحديث والعلوم المرتبطة به، وتمَّ تناول بعضٍ من المواضيع ودراستها من قبيل حجيّة

الخبر الواحد في الأصول، واشتدَّت وتيرة التصدِّي ومحاربة المنطق والفلسفة والتفسيرات والتحليلات العقليَّة التي كانت تتوقَّف عليها الكثير من مسائل الأصول بشكل عام[1]. وخلاصة هذا الكلام هي نقطتان :

١ ـ إنَّ الفقه الشيعيّ واجه مرحلتين من سيادة الإخباريّة والاكتفاء بالسّنة وليس مرحلةً واحدة.

٢ ـ إنَّ جذور المرحلة الثانية لمحوريَّة البيان والمذهب الإخباريّ تعود إلى السنوات التي سبقت حياة الأسترابادي، ولم تبدأ بشكل ارتجاليّ ودفعةً واحدةً من زمانه وبأفكاره.

كما أدَّى الاختلاف في مصادر الاستنباط بين سائر المذاهب الإسلاميّة إلى تكوين مناهج فقهيَّة مختلفة؛ فبينما تَعتبر الفرقة المالكيَّة الاستحسان من مصادر الاستنباط وتقول بأنَّه يمثِّل تسعين بالمائة من العلوم يقول الشافعي بأنَّ الاستحسان هو تشريع يُعدّ الدوران على محوره حرام قطعاً.

ومبدأ القياس الذي يُشار إليه أحياناً بـ (الاجتهاد) أو (المذهب العقلي) يُعدّ مذهباً آخر من المذاهب الخلاف.

أمّا بالنسبة للأحناف فيعتبرون الكتاب وسنّة رسول الله ﷺ، والإجماع، وأقوال الصحابة عند الاختلاف، والقياس، والاستحسان والعرف بأنّها من مصادر التشريع.

ويقول المالكيّون بأنّ الكتاب وسنة رسول الله ﷺ، والإجماع

---

١ ـ الكرجي، أبول القاسم، تاريخ الفقه والفقهاء، ص٢٤٣و ٢٤٥، طهران، مؤسسة الدّراسات وطباعة كتب العلوم الإنسانية (سمت)، الطبعة الرابعة، ١٣٨١هـ.ش .

والقياس، وقول الصحابة، والمصالح المرسَلة، والعرف والاستحسان من مصادر الاستنباط.

وقال الشافعيّون بالكتاب، والسنّة، والإجماع، وقول الصحابي الذي لا يوجد من يخالفه، والقياس والاستصحاب.

بينما قال الحنابلة بالكتاب، والحديث المرفوع، وفتوى الصحابيّ، والقياس، والمصالح المرسلة، والحديث المرسل والضعيف كمصادر للتشريع.

وتحدّثت الزيديّة وقالت بالكتاب، والسنّة، والإجماع، والقياس، والاستحسان، والاستصحاب والمصالح المرسلة[1].

ولا يعود الاختلاف في المناهج الفقهية إلى نوع المصادر المعتمَدة من قبل الفقيه فقط، بل لعلّ الاختلاف يعود وكما أشرنا لذلك كراراً ومراراً إلى كيفيَّة تحديد وتعريف المصادر المعتمَدة وكيفيّة استخدامها والتشتّت في التنسيق وتنظيم الأدلّة، فقد أوجدت هي الأخرى مشارب أُخرى في الاجتهاد الفقهيّ ومنطق الاستنباط. ونكمل دراستنا هذه بذكر نماذج لهذه الاختلافات وتقديم سبيل حلٍّ أرى أنّها المنهج الصحيح بهذا الشأن:

١ ـ العقل من المصادر التي نعتقد بأنّه لا يوجد أيّ مجتهدٍ يعارضه ـ عمليّاً وبشكل عام ـ، حتّى الإخباريّ من الشيعة والأشعريّ أو الظاهريّ من المذهب السنيّ. وقد تناولنا ذلك في كتاب « الفقه والعقل » بالتفصيل

---

١ - سانو، قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه،، ص ٧٠ـ ٧١، بيروت، دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ق .

وجئنا بالدليل على ذلك، إلا أنَّ نطاق الاستخدام والأشكال التي يظهر فيها العقل ويتجسَّد، لم يتم توضيحها بشكلٍ دقيق ولهذا السبب أوجد مذهبين ومنهجين على الساحة! في حين أنَّ البعض صرَّح بذلك في الفقه بدون بيان السبب والمصداق معتبرين قانون الملازمة (كلٌّ ما حكم به العقل حكم به الشرع) على إنّه الكبرى بدون الصغرى! (ولكن في التعبير والقول وليس في العمل والاستنباط)[1]. ويستخدمه البعض بشكلٍ واسع إلى المستوى الذي يُطلقون فيه أحياناً تسمية العقل على الاستحسان والأذواق الشخصيّة أيضاً ![2]

٢ ـ لا شكَّ أنَّ مقتضى الفهم المعتَبر للعقل يظهر أحياناً بشكل العرف وما يَبني عليه العقلاء، نظير الكثير من البناءات والتأسيسات التي يؤسِّس عليها الناس في محاوراتهم وتفاهماتهم، ولكن بما أنَّه لم يُنظر إلى هذه البناءات بعنوان ما يقتضيه فهم العقل، وتجسيد المعطى العقلي، بل يُنظر إليها بعين العرف فقد ظهرت بين الفقهاء أربعة مشارب ومناهج على الأقل عند التعامل مع هذه الأخبار :

أ ـ على الرغم من أنَّ البعض من علماء السنة ورجال القانون ينظرون اليوم لهذه المعطيات العقليّة بعين العرف، فقد أقرّوا بحجيّتها. ولمجرّد ما يقال من أنّ العرف هو الآخر من مصادر كشف الشريعة أيضاً؛ هذا التعامل عورض من قبل جميع فقهاء الإماميّة والبعض من علماء

١ – الفياض، محمد إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، ج٣، ص٧٠، تقريرات درس السيد أبو القاسم الخوئي، نشر الإمام موسى الصدر.

٢ – عليدوست، أبو القاسم، الفقه والعقل، ص١٨٧ و ١٩٥، طهران، المؤسسة الثقافية للعلوم والفكر المعاصر، الطبعة الأولى ، ١٣٨١هـ.ش.

السنّة. والحق أنّ هذا الفريق أقرّ بالبّعد الآلي والأدواتي للعرف إلى حدودٍ واسعةٍ، إلا أنَّهم لم يقبلوا بالبُعد المستقلّ له ليكون مصدراً لكشف الشريعة كالقرآن والسنة.

ب ـ مشهور الفقهاء ـ وبالخصوص فقهاء الإماميّة ـ قبلوا بهذه السيَر والأعراف بشرط أن ترجع إلى عصر المعصوم عليه السلام، ومن هنا واجهتم بعض الإشكاليّات بشأن السيَر المستحدثة كالسيرة في احترام الحقوق المعنويّة وأمثال ذلك، فقاموا بحلّ ذلك بطريقةٍ أُخرى.

ج ـ أقدم بعض الفقهاء (كالإمام الخميني) على تصحيح هذه السيَر من خلال التمسّك بعلم الغيب أو الحدس القطعيّ للشارع القائم على أنّ بعض السيَر ستظهر في المستقبل فإن لم يكن راضياً أعلن عن معارضته لها سلفاً. وتعبيره بشأن إحدى هذه السيَر كالتالي: «إنّ ارتكازيّة رجوع الجاهل في كلّ شيءٍ إلى عالمه معلومةٌ لكلّ أحدٍ وأنّ الأئمّة عليهم السلام قد علِمُوا بأنّ علماء الشيعة في زمان الغيبة وحرمانهم عن الوصول إلى الإمام لا محيص لهم عن الرجوع إلى كتب الأخبار ... ولا محالة يرجع عوامّ الشيعة إلى علمائهم بحسب الارتكاز والبناء العقلائيّ المعلوم لكلّ أحد فلولا ارتضائهم بذلك كان عليهم الردع إذ لا فرق بين السيرة المتّصلة إلى زمانهم وغيرها ممّا علموا وأخبروا وقوع الناس فيه ...»[1].

د ـ البعض الآخر من الفقهاء (كالسيّد محمد باقر الصدر) التمسوا

---

١ - الموسوي، السيد روح الله الخميني، رسائل (الاجتهاد والتقليد)، ص ١٣٠، مؤسسة اسماعيليان ، ١٣٨٥ ق.

التمسّك بالهدف النوعيّ ومناط هذه السيَر من قبل الشارع ووضعوها بديلاً عن الهدف الشخصي للسيَر[1].

٣ ـ لا يخفى على أيٍّ باحثٍ ومحقِّق أنّ مبحث (الأصول العلميَّة) في أصول فقه الشيعة والسنَّة ليست متشابهةً، بل لا يُمكن المقارنة بينهما، في حين أنّ أصول الإماميَّة وفقههم تبعاً لذلك تطرّق إلى تناول الأصول العمليّة بشكلٍ واسعٍ، ورسم حدود ذلك ـ وبخاصّة بعد الشيخ الأنصاري ـ ويستخدمه في الفقه أيضاً بصورةٍ واسعةٍ، ولكنَّه لم يحظَ باهتمام أصول الفقه وفقه السنّة. وفضَّل الأصوليين السنَّة وفقهائهم عدم الشك بالأصل من خلال تكثير مصادر وأدوات الكشف عن الشريعة وإعطاء المزيد من الأهميَّة لتنقيح المناط، والقياس والعمل بالظنّ والاستحسان وطرح مقاصد الشريعة ومعاملة السند بالأدلة المبيِّنة للمقاصد، لكي يلجأوا إلى الأصول العمليَّة إلى الحدّ الذي أوصل فيه أمثال نجم الدين الطوفي مصادر الكشف إلى تسعة عشر أمراً، وعدّها البعض الآخر (ومنهم جمال الدّين القاسميّ) خمس وأربعون مصدراً[2].

٤ ـ منهج (الاعتماد على تراكم الظنون والثقة) و(ضمّ اللاحجج لبعضها البعض والوصول إلى القرار الباطنيّ)، والإفتاء على أساس ذلك في مقابل الأسلوب المدرسيّ والصغرى ـ والكبرى، ورفض الأسلوب الأوّل، إذا ثمّة مسلكين ومنهجين أساسيين في الاستنباط ولكلٍّ منهما من

١ - الحائري، السيد كاظم، مباحث الأصول ، تقريرات درس السيد محمد باقر الصدر، ج٢، ص١٣٠ قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٨ق.

٢ - كوكسال، اسماعيل، تغيّر الأحكام في الشريعة الإسلامية، ص١٢٢ و ١٢٦، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الأولى ، ١٤٢١ ق .

يمثِّلهما أيضاً. فالمشهور في فقه الإماميّة أنّ الفقهاء يسيرون على الأسلوب الأوّل؛ ومن هنا فإنّ للإجماع بما في ذلك المنقول منه والشهرة وبخاصّة شهرة المتقدّمين قيمة خاصة كمرجعٍ أو مرجّح ، فالرواية الضعيفة إذا جاءت وفق مشهور الفتوى يتمّ التعامل معها كمسندةٍ، وأصحّ رواية في السند متى ما تمّ التعامل معها بالإعراض، فسوف يعرض عنها، وبقي هذا الكلام لصاحب الجواهر خالداً فقال: «كلما ازداد قوة ازداد ضعفاً و كلّما ازداد ضعفاً ازداد قوّةً». وهذا في الوقت الذي يكون فيه الفقيه واقفاً على القمّة كالمحقّق الخوئي الذي لا يقبل بهذا المسلك بدليل أنّ الشهرة هي اللاحجّة وبضمّه إلى الخبر الضعيف وهو أيضاً ليس بحجّة ولا يتكون منه حجّة ![1]

٥ ـ هل يمكن التوصّل من الأجزاء واللمم إلى النتائج في مسار الفقه والاستنباط؟ لا شكّ أنّ المصدر الرئيسيّ للاستنباط في فقه الإماميّة والسنّة، هي سنّة المعصوم وأغلب هذه النصوص وردت في موارد جزئيَّة، والاعتقاد السائد لدى البعض من الفقهاء قائمٌ على أنَّه يجب استخراج القواعد الكليَّة من داخل هذه النصوص المتفرِّقة، حتَّى قال البعض منهم : «الفقيه من يقدر على جمع المتفرِّقات والوصول من خلالها إلى الوحدة والقواعد الكلية». هذه النظريَّة ليس لها وجود فاعل كما ينبغي في المسيرة العمليّة للكثير من الفقهاء ـ بدلائل عدّة يمكن دراستها ومناقشتها بل وحتّى الدفاع عنها في محلها ـ.

---

١ - الحسيني البهسودي، السيد محمد سرور، مصباح الأصول، ج٢، ص ٢٤٠ و ٢٤٢، تقريرات السيد أبو القاسم الخوئي، النجف ، ١٣٨٦ ق.

ويبدو إنَّه يتوجَّب على الفقهاء والمتصدِّين للاستنباط أخذ الأمور التالية بنظر الاعتبار بهدف التوصّل إلى منهج متقنٍ وعلميّ موحّد:

١ ـ يجب القيام بدراسة طبيعة (العقل) والاجتناب عن إضعافه وتقسيمه إلى العقل الرياضيّ والشهوديّ، والعقل الاستدلاليّ وغيره، والعقل الصغير والكبير ـ المخالف للتعاليم الدينيّة ـ وعلى النحو الذي قال به الإمام المعصوم: « إنّ أول الأمور ومبدأها وقوتها وعمارتها التي لا ينتفع شيء إلا به العقل»[1]، وأن يجعلوا للعقل دوراً مميَّزاً في عمليَّة الاستنباط وكشف الشريعة.

٢ ـ القيام بدراسة الأعراف والعادات وما يؤسِّس عليه الناس، وتحليلها والقبول بالأعراف الناجمة عن عقول الحكماء ـ وهي ليست بالقليلة ـ بدون أن تكون بحاجة إلى الطرق التي سبق وأن أشرنا إليها ـ بعنوان ما يقتضيه العقل ويدركه وأن نحسب لها حساباً في عمليّة الإفتاء. وقد أوليت عنايتي اللازمة بهذا الأمر في الفقه والعرف بشكل واسع.

٣ ـ الاهتمام الخاص بالمقاصد العامّة للشريعة من دون أن يتمّ التعامل مع النصوص المبيّنة للشريعة ـ خطأً ـ معاملة الدليل والتعامل معها كمصادر لكشف الشريعة ـ الأمر الذي كان متداولاً في السابق وبخاصَّة بين البعض من المذاهب الفقهية ـ وتفسير الأدلَّة الشرعية بما يتلائم مع المقاصد العامّة للشريعة. ومما لا شكَّ فيه بأنَّ الاهتمام بالمقاصد في الفهم وتضييق الدليل الشرعي وتوسيعه له تأثير عميق، على الرغم من أنّه ليس بسندٍ شرعيّ.

---

١ - الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ٣٣.

٤ ـ يجب القيام بدراسة طرق الاجتهاد والاستنباط، ودراسة خواصِّ كلٍّ منها بما في ذلك النقاط الإيجـابيّة والسلبية فيها للتوصّل إلى منهجٍ قويمٍ ومتينٍ.

* * *

# النماذج المعرفيّة
# و دورها في تشكيل المعرفة الدينيّة

علي رضا قائمي‌نيا

## مقدمة

تتمحور المعرفة الدينيّة على النصّ، ويمكن القول دون مبالغة إنّ النشاط العلميّ الذي يتصدّى له علماء الدِّين يقوم على أساس النصوص الدينيّة، وخاصّة النص الأصليّ والأساسيّ بينها. وإذا توخّينا الدقّة وتجنّب أدنى درجات المبالغة أو الاختزال، فإنّ عمل علماء الدِّين ينقسم إلى قسمين أحدهما أصلٌ وأساسٌ والآخر فرعٌ وأضيقُ دائرة، والقسم الأوّل هو عمل هرمنوطيقيّ (تفسيريّ) يجهد في سبيل فهم النصوص الدينيّة الأصليّة، والثاني هو نشاط نظريّ يرمي إلى تحقيق أهدافٍ علميّة أخرى. وعلى ضوء هذا التقسيم ربّما نستطيع تحليل المعرفة الدينيّة ورسم بُنيتها بشكلٍ أكثرَ عمقاً ودقّةً.

## التمييز بين عالمين معرفيين

ولمزيدٍ من التوضيح نُشير إلى أنّ مفهوم (العالَم) حيث يُعَدُّ من المفاهيم القديمة في الفلسفة، منذ أرسطو وحتّى يومنا هذا، وقد أضفى الفيلسوف (ليبنتز) (Leibnitz) على هذا المصطلح معنىً أكثر دقّة وعمقاً من خلال حديثه عن (العوالم الممكنة)، وقد ازداد هذا المعنى عمقاً مع تطوّر البحث الفلسفيّ في مجال منطّق الموجّهات (modal logic). ولذلك

نرى أنّ هذا المفهوم من المفاهيم الصالحة للاستخدام في ميدان المعرفة الدينيّة لما يقدّمه من حلول ويفتحه من آفاق. ومن وجهة ظواهرية أو ظاهراتية، يُمكن القول: إنّ علماء الأديان يعيشون في عالمين مختلفين، يستوعبان جهودَهم العلميّة وأبحاثهم الفكريّة. فهم تارةً يعيشون في (عوالم هرمنوطيقيّة)، يكدحون فيها من أجل الوصول إلى المعاني الكامنة في النصوص الدينيّة. ويدخل في هذا الإطار البحث العلميّ التفسيريّ الذي يدور حول الآيات والروايات المنقولة عن النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام. ولا يخفى ما لهذا الجهد التفسيريّ من أهميّة في تطوير المعرفة الدينيّة واتّساعها. والخصوصيّة الأبرز لهذه المعرفة هو في دعواها أنّها تبتني على فهم النصوص الدينيّة واكتشاف معناها. هذا وأمّا حاصل الأنشطة النظريّة، فهو (العوالم النظريّة)؛ وهذه العوالم من أكثر أصقاع المعرفة الدينيّة حراكاً وتوتراً.

## الاختلاف المنهجيّ بين العالمين

فالمنهج المسيطر، في العوالم الهرمنوطيقيّة، هو المنهج أو الطريقة الاصطياديَّة، التي تهدف إلى الكشف عن المعنى الكامن في النصّ الديني في محاولة لاكتشافه. وأمّا في العوالم النظريّة فالمنهج المسيطر والأكثر اعتماداً، هو المنهج الاجتهاديّ بالمعنى الواسع لكلمة اجتهاد. والعلماء الناشطون في هذه العوالم يَسعون بشكلٍ حثيث وراء النظريّات الجديدة دون توقّف. ولا يقفون في هذه المرحلةً أو في هذه العوالم عند حدود اكتشاف المعنى المودَع في النصوص الدينيّة، بل يعملون على طرح النظريّات العلميّة في الميادين التي يخوضون فيها، سواء في ذلك علم الكلام، أو الأخلاق، والفقه والأصول. ويسمح المنهج الاجتهادي في هذه

الميـادين بطرح ألوان شتّى من النظـريّات والأفكار، بل إنّ هذه العوالم هي مسرح لعرض كلّ ما تجود به قرائح العلماء تبعاً لجهودهم واجتهادهم.

## سعة معنى الاجتهاد

والاجتهاد بهذا المعنى الذي نتحدّث عنه هنا، يشمل كلُّ جهدٍ غير هرمنوطيقيّ، ولا ينحصر بمحاولة فهم النصوص الدينيّة. وهو معنى أوسع من معنى الاجتهاد عندما يُطرح في علم الفقه، ويشمل مضافاً إلى الفقه غيره من العلوم ذات الطابع الدِّيني، كالأخلاق والكلام. ولكن لا ينبغي الغفلة عن أنّ بعض العلوم كالفقه والكلام والأخلاق، هي بطبيعتها ليست محصورةً بالعوالم النظريّة، بل هي في قسمٍ منها تدخل في عالم الهرمنوطيقا، وذلك كما في الحالات التي يُريد الفقيه فيها اكتشاف الحكم الشرعي على أساس فهمه للآيات والروايات. ولكنّ قسماً منها يقع في عوالم مختلفة هي ما نسميِّه في هذه المقالة العوالم النظريّة؛ ومثال ذلك البحث على أساس الأصول العمليّة. والكلام أيضاً في قسمٍ منه هو هرمنوطيقيّ الطّابع يعتمد في نتائجه على اكتشاف معنى الآيات والروايات، وفي قسمٍ آخر يعتمد على التأمّل العقليّ والفلسفيّ، وبالتالي يسرح الباحث فيه في العوالم النظريّة. وعلى ضوء ذلك يُمكن القول: إنّ العلوم الدينيّة لا تسرح في عالمٍ واحدٍ هو إمّا نظريّ وإمّا هرمنوطيقيّ، بل إنّ كثيراً من العلوم الدينيّة ذات طابع مزدوج.

## الفارق الأهم بين العالمين

ويمكن معرفة الفرق بين العوالم الهرمنوطيقيّة والعوالم النظريّة، من خلال التأمّل في بُنية العلوم التجريبيّة، ودور النماذج فيها. ومن المعلوم

لدى المهتمّين بفلسفة العلم أنّ التمييز بين (المشاهدات) وبين (النظريّات) له صيتٌ ذائعٌ في النقاشات الفلسفيّة التي تدور حول العلم. حيث إنّ العلماء تارة يَعمدون إلى المشاهدة ليبنوا أفكارهم العلميّة على أساس المشاهدة، وطوراً يَعمدون إلى النظريّات لتفسير الواقع المراد تفسيره. والعلماء في أبحاثهم العلميّة أحياناً يقرؤون في كتاب الطبيعة بعيونهم المسلّحة أو المجرّدة، وأحياناً أخرى يُلقُون شباك نظريّاتهم لاصطياد الحقائق واكتشاف المعارف. وبالطريقة نفسها تقريباً تتشكّل المعرفة الدينيّة، فقسمٌ منها هو حاصل قراءة النصوص الدينيّة، وقسم آخر هو قسم نظريّ لا يستند بالضرورة إلى النصّ الدينيّ. والأمر المهمّ في هذا المجال هو أنّ مستوى النظريّات العلميّة مرتبطة بالنماذج، فالعلماء يحاولون الكشف عن وَجَنَات الطبيعة المستورة من خلال النماذج، التي يُقيمون بناء نظريّاتهم على ضوئها. ولا يمكن الوصول إلى الأبعاد المستورة من عالم الطبيعة دون الاستعانة بالنماذج، والنظريّات نفسها تفقد أهميّتها وفعاليّتها إن لم تكن مرتبطة بنموذج محدّد. ولمفهوم النماذج تاريخ طويل في مسيرة العلم، يصعب الإشارة إلى كلّ مصاديقه. ونكتفي بالإشارة إلى بعض الحالات، مثل: حالة (اللورد كالفين) (Lord Kelvin) الذي اعتمد لأوّل مرّة نموذج كرة البليارد لشرح حركة ذرات الغازات، وقد كان لهذا الإنجاز آثاره البالغة في **النظريّة الحركيّة للغازات**[١] (the kinetic theory of gases). فهو من أجل شرح

---

(١) نظريّة فيزيائيّة حول الغازات تبتني على مجموعة فرضيات أهمها:
- يتكون الغاز من جزيئات كروية تامة المرونة وتتبع قوانين نيوتن للحركة حجمها صغير جداً.

كيفيّة سلوك ذرات الغازات شبّهها بكُرات البليارد، في تصادمها بعضها ببعضها الآخر، وطبّق عليها القوانين والقواعد التي تحكم حركة الكُرات على طاولة البليارد. ومن الواضح أنّ هذا التطوّر لم يكن ليحصل لولا اعتماد هذا النموذج؛ وبالتالي فإنّ تعميم القوانين من ميدان إلى آخر، وتيسير سبيل التنبّؤ العلميّ مرهون بالنماذج التي تُعتَمد في العلوم والنظريّات العلميّة. فلو لم يُعتمد نموذج كُرات البليارد لتشبيه وتحليل حركة الذرّات، لما أمكن تحليل حركة ذرّات الغازات والتنبّؤ بطبيعة حركتها على أساس القوانين الحاكمة على حركة تلك الكُرات. وعلى ضوء ذلك يتّضح، أنّ قوّة النظريّة وضعفها يمكن أن يُقاسا بقوّة النموذج المعتمد فيها وضعفه.

## النماذج والنظرة الفلسفيّة إليها

وقد برز دور النماذج في النظريّات العلميّة أواخر القرن العشرين، واتّخذ أكثر فلاسفة العلم موقفاً سلبيّاً منه. فالفيلسوف والفيزيائيّ الفرنسيّ (بيار دوهم) (Pierre Duhem) يعتقد وجود نوعين من العقول أو الأذهان العلميّة؛ أحدها الذهن الانتزاعيّ المنطقيّ والهندسيّ المنظّم، وهذا الذهن هو الذي تمتّع به الفيزيائيّون القاريّون؛ والذهن الآخر هو الذهن المجسِّم التخيّلي وغير المنسجم، وهو ذهن الفلاسفة الإنجليز. وهو بهذا التقسيم

---

- حركة جزيئاتها عشوائية في خطوط مستقيمة وتتصادم مع بعضها البعض ومع جدران الوعاء تصادمات مرنة بطاقة حركية ثابتة.
- زمن التصادم صغير جداً ومتوسط المسار الحر لا يتوقف على كتلة الغاز والضغط على جدران الوعاء لتصادم الجزيئات معه وارتدادها بسرعة ثابتة... (المعرّب، نقلا عن موقع: جيران، دوت كوم، صفحة محمد علي سالم.

يحاول بيان الفرق بين طبيعة العقل الفيزيائيّ الإنجليزيّ، وطبيعة العقل المتوافر عند غير الناطقين باللغة الإنجليزيّة من البلدان الأوروبيّة. فهو يعتقد أنّ الإنجليز يميلون إلى نمْذَجة الأشياء وتجسيمها، وأمّا الآخرون فهم يميلون إلى التعامل معها بشكلٍ انتزاعيّ ورياضيّ. وعلى ضوء هذا التقسيم يدّعي (دوهم) وجود نوعين من النظريّات الفيزيائيّة: النظريّات الانتزاعيّة المنظّمة أو النظاميّة، والنظريّات التي تعتمد النماذج الميكانيكيّة وتستفيد منها في بنيتها وتكوينها. ويبرز (دوهم) هذا التمايز من خلال الإشارة إلى الإلكتروستاتيك (electrostatics). ونظريّة الإلكتروستاتيك هي مجموعة من الأفكار الانتزاعيَّة والقضايا الكليَّة التي جرى تنظيمها بصورةٍ هندسيَّة دقيقة وقُدِّمت على شكل قواعد (formulas) منظّمة، والرابط بين هذه القضايا هو قوانين المنطق وقواعده. وهذه المجموعة من الأفكار تنسجم مع ميول الفيزيائيّ الفرنسيّ وتتناسب مع ذوقه الذي يَميل بطبعه إلى الوضوح والبساطة وإلى إضفاء النِّظام والترتيب على الأشياء التي يتعامل معها. وعندما ننظر في المقابل إلى كتاب (أوليفر لودج) (Oliver Lodge) فسوف نلاحظ أنّه يقدم النظريّات الجديدة حول الكهربيّة، من خلال تشبيهها بحركة الخيوط حول المغزل.(١)

ولا ينكر (دوهم) الفوائد التي تترتَّب على الاستعانة بالنماذج في بناء النظريّات العلميّة، ولا يُنكر أنّها وسائل مجدِيَة في طرح النظريّات العلميّة؛ ولكنّه يحذّر من تخطّيها الحدود المرسومة لها وتعميم قوانين نموذج على غير النظريّات صاحبة النموذج. والاعتراض الأساس الذي

---

(١) Duhem Pierre, The Aim and Structure of Physical Theory, tran. By Philip P. Weiner, Princeton University Press, 1954.pp, 55-107.

يطرحه (دوهم) في هذا المجال، هو أنّ النماذج الميكانيكيّة مصطَنعة وغير منسجمة، والعقل الإنساني ميّال بطبعه إلى النِّظام والمنطق. وبالتالي، فهو يرى أنّ أفضل النظريّات الفيزيائيّة هي النظريّات التي تتوفَّر على نظام رياضيّ وبُنيَة قياسيَّة شبيهة بالهندسة الإقليديّة.

وفي مقابل ما يطرحه (دوهم)، نرى أنَّ (كامبل) (Campbell) الفيزيائيّ الإنجليزيّ المشهور، يُقدِّم رؤيـة مختلفـة. ولبّ لبـاب رؤيته هو أنّ النموذج مجرّد وسيلة مساعدة لبناء النظريّة وطرحها، وأمّا عندما تتقدّم النظريّة وتتّسع آفاقها، فلا يبقى لها حاجة إلى النموذج الذي استعانت به في مراحلها الأوليّة. ويرمي (كامبل) من كلامه هذا إلى نقطتين، هما:

**أولاً**: إنّ النظريّة عندما تستطيع تفسير ظاهرةٍ من الظواهر، تُثير فينا إحساساً بالسعادة والرضا العقليّين، وهذا الرضا المترتّب على تلك النظريّة يَستلزم أن تتوفّر النظريّة على درجةٍ من المعقوليّة من ناحية رياضيّة، مضافاً إلى خصوصيّة البساطة والاقتصاد، وإمكان العرض والتفسير المعقول بحسب نموذجٍ محدّد.

**ثانياً**: النظريّات لها طبيعة حركيَّة (دينامية). فالنظريّة ليست في نسيجها وبُنيتها تحفة قديمة، لها شكل ثابت على الدَّوام، بل هي كائن متحرِّك متطوِّر يَخضع للجرح والتعديل على الدَّوام، لتقدِر تبعاً لذلك على تفسير الظواهر الجديدة. وعليه، فإنّ النظريّات تحتفظ بديناميّتها من خلال النماذج. وبعبارةٍ أُخرى: النماذج هي التي تؤمّن خصوصيَّة التحوّل والحِراك في النظريّات. ويشرح لنا (كامبل) عدم استغناء **النظريّة الحركيَّة للغازات** عن نموذج كُرات البليارد. وهو يرى أنّه من دون النماذج تنسدّ

أبواب التنبّؤ العلميّ، بل يتحوّل التطوّر إلى عمليّة عشوائيّة. وليس من المبالغة القول: إنّ من الأمور الضروريّة للنظريّات أن تقاس بواسطة النماذج[1].

ومن الواضح تأثّر كلّ من (دوهم) و (كامبل) بفيزياء عصرهم، وأما مَنْ لحقَهم من فلاسفة العلم المتأخّرين، فقد قدّموا رؤية معدّلة حول دور النماذج الميكانيكيّة في النظريّات العلميّة. فهم يوافقون (كامبل) على أنّ النظريّات العلميّة تفقد الكثير من فعاليّتها إذا جُرِّدت من النماذج، وبخاصّة قدرتها على التنبّؤ. وعلى أيّ حال يُمكن القول: إنّ دور النموذج في النظريّات العلميّة أضحى في هذا العصر واضحاً إلى حدود بعيدة، ويُمكن تعميم هذا الحكم على دور النموذج في المعرفة الدينيّة. فالعوالم الهرمنوطيقيّة في المعرفة الدينيّة يُمكن مقارنتها بمستوى المشاهدة والمعاينة في العلم، والعوالم النظريّة يُمكن مقارنتها بالنظريّات في العلم. فكما أنّ المشاهدات هي حاصل المواجهة الحسيَّة ـ بالحواس المجرَّدة أو المسلَّحة بالأجهزة العلميّة ـ مع الظواهر المراد درسها وتفسيرها؛ كذلك العوالم الهرمنوطيقيَّة هي حاصل المواجهة مع النصوص الدينيّة المراد تفسيرها. وكذلك ترتبط العوالم النظريّة بالمستوى النظريّ للمعرفة الدينيّة؛ والمعارف النظريّة ممزوجة قهراً بالنماذج. وفي هذه العوالم النظريّة يكون الميدان غالباً مفتوحاً للنماذج الكلاميّة، والفقهيّة، والأخلاقيّة وغيرها. وهذه النماذج هي التي تحفظ للمعرفة الدينيّة حِراكها وديناميتها، وتحوّل ما فيها من استعداد وقوّة إلى فعل.

---

(١) المصدر نفسه، ٥ ـ ٤.

## مثال توظيف النموذج في المعرفة الدينيّة

ومن الأبحاث المشهورة التي تصلح كمثالٍ على ما نحن فيه، بحث الشهيد مطهريّ الثبات والتغيّر في كتابه (إسلام ومقتضيات زمان) (الإسلام ومتطلبات العصر)، فهو يرى أنّ في الإسلام بُعدين هما الثبات من جهة؛ والتغيّر من جهة أخرى. وقد ساعدت هذه الرؤية الشهيد على حلّ إشكاليَّة التنافي بين تغيّر الزمان وثبات الأحكام. فالإسلام من وجهة نظره ثابت لا يتغيّر؛ بمعنى أنّه لا يَطرأ عليه النسخ، بمقتضى: «**حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة، وحرام محمّد حرام إلى يوم القيامة**». ولكن من جهةٍ أُخرى الزمان والأوضاع الاجتماعيّة التي يُراد تطبيق الإسلام عليها في حالة تغيّر وحِرَاك دائم. ولذلك، يسعى كتاب (الإسلام ومتطلَّبات العصر) في سبيل حلٍّ إشكاليّة التنافي وعدم إمكان التعايش بين شيئين هما بحسب طبيعة كلٍّ منهما متضادّين. ويقدّم الشهيد مطهري، من أجل حلّ هذه الإشكاليَّة نموذج الثبات والتغيّر في الإسلام نفسه. فالإسلام ليس ثابتاً بشكلٍ مطلق، ولا الزمان أيضاً متغيِّراً بشكلٍ مطلق كذلك. وفي هذا الكتاب يَصرف الشهيد مطهري كلّ همّه وهمّته إلى بيان الأبعاد الثابتة في الإسلام وفصلها عن الأبعاد المتغيّرة. ويرى أنّ الإسلام لا يَقبل النسخ وأحكامه كذلك لا تقبل النسخ بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله، ولكنّ التغيير يختلف عن النسخ؛ حيث إنّ المفهوم الأوّل (التغيير) أوسع من الثاني (النسخ) وأعمّ منه، وقد لوحظ التغيّر في بعض الأحكام في النصوص الدينيّة نفسها. فالإسلام تابع للمصالح والمفاسد الواقعيّة، وهذه المصالح في كثيرٍ من حالاتها قابلة للإدراك العقليّ، بواسطة الإنسان. ومن أجل ذلك، كانَ العقل أحدَ مصادر اكتشاف التشريع في الفقه الإسلاميّ،

وفقاً لقاعدةِ: «**ما حكم به العقل، حكم به الشرع**». وعلى ضوء ذلك، فإذا تبيّن للفقيه أنّ المصالح الإنسانيّة تبدّلت في عصر من العصور، يُمكنه على ضوء إدراكه العقليّ اكتشاف الحكم الشرعيّ المتناسب مع ذلك التبدّل في المصالح والمفاسد[1]. ومن الواضح أنّ الشهيد مطهريّ اكتشف هذا النموذج من خلال المقارنة بين الثبات والتغيّر في الحركة والزمان؛ فكما أنّ الحركة والزمان فيهما بُعدان هما الثبات: من جهةٍ والتغيّر من جهةٍ أُخرى، فكذلك الإسلام أيضاً يتوفّر على هذين البعدين. وعلى أيّ حال، إنّ نموذج الثبات والتغيّر مرتبطٌ بالعوالم النظريّة للمعرفة الدينيّة، وعلى ضوء هذا النموذج تيسّر للشهيد مطهري اكتشاف آليّات الثبات في الإسلام.

تمثّل النماذج النبضَ الخافقَ للمعرفة الدينيّة، وهي تزداد عمقاً ودقةً شيئاً فشيئاً. فالرجوع إلى الأصول العملية في الفقه الشيعيّ يقوم على أساس نموذج خاصّ ومحدّد، وهو أحد أبرز وجوه الاختلاف بينه وبين فقه سائر المذاهب الإسلامية. فالفقه السنّيّ عادةً، يرجع في حالات فقدان الدليل اللفظيّ إلى القياس والاستحسان لاستنباط الحكم الشرعيّ، وأمّا الفقه الإماميّ، فإنّ المرجع في حالات فقد الدليل اللفظيّ هو الأصول العمليّة. وبالتالي يرى فقهاء الإماميّة أنّ عملية الاستنباط تتمّ عبر مرحلتين، هما: مرحلة اكتشاف الحكم الواقعيّ، والثانية هي مرحلة اكتشاف الوظيفة العمليّة في حالات العجز عن اكتشاف الحكم الشرعيّ الواقعيّ. والمرحلة الثانية هي التي تدور حول محور الأصول العمليّة، فهذه الأُصول هي

---

(١) الشهيد مطهري، مرتضى، إسلام و مقتضيات زمان، ج ٢، الطبعة السابعة، انتشارات صدرا، ص ٣٢ – ١٢.

الملجأ الذي يلوذ به الفقيه عندما يُعييه البحث عن الدليل الكاشف عن الحكم الشرعيّ فلا يُسعِفه البحث، ولا يؤدّي به إلى نتيجةٍ، فيرجع إليها ليعرف تكليفَه ووظيفتَه تجاه الحكم المجهول الذي لم يستطع إثباته بدليلٍ كاشفٍ عن الحكم سواء كان دليلاً لفظيّاً أم غير لفظيّ كالإجماع والعقل، وما شابه. وقد مرّت فكرة الأصول العمليّة بتاريخٍ طويلٍ في الفقه وأصوله حتّى أخذت شكلها الحاليّ المعروف في هذه المرحلة من تاريخ الفقه وأصوله. فكانت تُبحث في المراحل المتقدّمة من تاريخ علم الأصول في ذيل البحث عن الدليل العقليّ، إلى أن ظهرت إلى ساحة علم الأصول مدرسة الوحيد البهبهانيّ وتلامذته، فاتّضحت معالم التقسيم المرحليّ لاستنباط الحكم الشرعيّ إلى مرحلتين، واكتسبت معالمها الواضحة.

## النماذج والوصف الاستعاريّ للواقع

تؤدّي النماذج دوراً هامّا في النظريّات العلميّة، وبشكلٍ عام في المعرفة البشريّة بكلّ ألوانها، وربّما يُمكن تشبيه دور النماذج في المعرفة بدور الاستعارة (metaphor) في الكلام واللغة، فالشاعر والأديب لا يستخدمان الاستعارة من أجل تجميل الكلام وتحسينه فحسب، فلو كانت الاستعارة لمجرّد التزيين، لخلا الشعر المملوء بالاستعارات من المضمون والمحتوى، بل إنّ الاستعارة لها دور أكثر أهميَّةً من التزيين والتجميل. فالاستعارة تُراد في كثيرٍ من الأحيان من أجل بيان الأفكار المعقّدة، التي تعجز اللغة غير الاستعاريّة عن بيانها وإيصالها. وهذا ما يُعطي الشعر أهميّته؛ حيث إنّه يَستعين بالاستعارة وغيرها من أدوات التعبير ووسائله من أجل إيصال أعمق الأفكار وأدقّها. والاستعارة من

جهتها قادرة على نقل الذهن والخيال الإنسانيّ إلى ساحات تعجز اللغة العاديّة عن نقله إليها. فعندما نقول: «علي أسد»، ربَّما يحسب صاحب الذهن البسيط العادي أنّنا نعقد مقارنة بين شيئين نشبّه أحدهما بالآخر، وبالتالي يُريد المتكلِّم أن يُشير إلى شجاعة علي ويتحدّث عنها من خلال تشبيهه بالأسد. هذا ولكنّ التشبيه يلعب دوراً أكثر عمقاً ودقّة من هذا المستوى. وكلَّما ازداد عمق المعنى المراد بيانه وارتفع مستوى دقّته، كلّما عجزت اللغة العاديّة عن أداء الدور المطلوب منها، وازدادت الحاجة إلى الاستعارة وغيرها من أساليب التعبير غير المباشرة. والنَّماذج في المعرفة بعامّة وفي المعرفة الدينيّة بوجهٍ خاص تؤدِّي هذا الدور الذي تؤدّيه الاستعارة وما شابهها في اللغة والبيان. فالنماذج هي وسيلة لبيان الحقائق والمعارف الدينيّة العميقة التي يصعب بيانها بشكلٍ مباشرٍ وصريح. ومن أدقّ النماذج وأعمقها النماذج الكلاميّة التي تُحاولُ بيانَ العلاقة بين الله والعالم، وقد تصدّت بعض النصوص الدينيّة لتقديم بعض النماذج المساعدة على فهم طبيعة العلاقة بين الله والعالم بعامَّة، والإنسان بخاصّة.

ومن ذلك مفهوم (الخلق) الذي ورد في النصوص الدينيّة من أجل بيان طبيعة العلاقة بين الله من جهة وبين الإنسان وعالم الطبيعة كلّه من جهةٍ أخرى؛ فالله هو خالق الإنسان وخالق الطبيعة، وقد ورد هذا المعنى في عدد من الآيات القرآنية، ومنها قوله تعالى: ﴿ **وخَلَقَ كلَّ شيء فَقَدَّرَه تقديراً** ﴾ (الفرقان: الآية ٢)، وقوله سبحانه: ﴿ **ذلِكم الله ربُّكم لا إله إلاّ هو خالِقُ كلِّ شيء فاعبدوه وهو على كلِّ شيء وكيل**﴾ (الأنعام: الآية ١٠٢) فهذا المفهوم إذاً استخدِم في الكتاب والسنة، وقد استخدم الفلاسفة والمتكلّمون المسلمون نماذج عدّة لشرح وتفسير عمليَّة الخلق ومفهوم

الخلق نفسه، وتختلف تيّارات علم الكلام ومذاهبه، باختلاف النّماذج المستخدمة من أجل شرح هذا المفهوم. ومن هذه النماذج نموذج الوجوب والإمكان، الذي طرحه الفارابي أولا ثمَّ اكتسب عمقاً وغنىً في الفلسفة السينويّة. فطالما عبّر الفلاسفة عن معنى الخلق هذا، بالحديث عن العلاقة بين الإمكان الماهويّ والوجوب، وفسّروا عبارة (الله خالق)، بأنّه سبحانه يُخرج الماهيّات الممكنة من حدّ الإمكان أي تساوي العلاقة بين الوجود والعدم، إلى حدّ الوجوب والوجود. وبعد ظهور مدرسة الحكمة المتعالية قدّم (صدر الدين الشيرازي)، نموذجاً مختلفاً يقوم على أساس التمييز بين وجودين أحدهما وجود رابط وغير مستقل، والآخر وجود مستقل.

## النظريَّة والنموذج مقارنة وتوضيح

وعلى الرغم من وضوح الفرق بين النموذج والنظريّة، إلا أنّ من المناسب إضفاء مزيدٍ من الوضوح على هذا الفرق من خلال تقديم تعريفٍ مختصرٍ للنموذج. وهو ما طرحه الفيلسوف الفرنسي (إيان باربور) الذي يقول: «النّماذج هي مجموعة من المفاهيم أو الظواهر المعروفة، مع نظام من الاستعارة، قادر على الشرح والبيان»[1].

ويتضمّن هذا التعريف الإشارة إلى عناصر ثلاثة، هي: ١ـ مجموعة أو جهاز من المفاهيم أو الظواهر المعروفة؛ مثلاً: حركة كُرات البليارد وكيفيّة اصطدام بعضها ببعضها الآخر، وكذلك مفاهيم الثبات والتغيّر عند الشهيد مطهري، وهذه المفاهيم كما هو واضح معروفة وقريبة من الذهن.

---

(١) - Barbour, Religion in an Age of Science, Harper, Saint Francisco, 1990, pp 49.

٢ـ العنصر الثاني هو الاستعارة المنظَّمة، فالنماذج تعتمد على الاستعارة المنظّمة. والعلاقة بين المفاهيم أو الظواهر، وبين الأرضيّة المراد تطبيق النموذج عليها، هي علاقة استعاريّة. ومجموعة المفاهيم المستخدمة ضمن نسقٍ واحدٍ لتشكيل النموذج بينها وبين ما يُراد تطبيقها عليه وجوهُ تشابهٍ وعلى ضوء وجوه التشابه هذه تمدّنا بالاطلاع على الزوايا التي نجهلها منها. وأضف إلى ذلك أنّ هذه الاستعارة تستخدم بشكل نظامي (سيستامي)؛ مثلاً: في نموذج كُرات البليارد لا يقف الأمر عند تشبيه الذرة بالكُرة فحسب، بل ينقل نظام من العلاقات المنظَّمة ويرافقنا على مدى محاولتنا فهمنا للظاهرة المراد تفسيرها بواسطة النموذج. ٣ـ القدرة على البيان: النَّماذج تكتسب قدرتها على التعبير والبيان، بسبب استخدامها الاستعارة، وعلى أساس هذه القدرة تكتسب القدرة على بيان ما نجهل وتفسيره. فما نعرفه عن طبيعة سلوك كُرات البليارد، يُساعدنا على معرفة سلوك ذرّات الغازات. والأمر نفسه يُقال على نموذج التغيّر والثبات الذي استخدمه مطهري؛ حيث إنّه يساعدنا على فهم كيفيّة التوفيق بين خلود الإسلام وثباته، وبين تغيّر الزمان وتحوّله.

بلى النظريّة هي حاصل النموذج، والنظريّات كلّها تقوم على أساس النماذج. وتحاول النظريّة بيان الواقع وشرحه بالاعتماد على وجوه الشبه بين النموذج والواقع. فعلى أساس نموذج كُرات البليارد وضوئه، تمكّن العلماء من تطبيق قوانين الحركة التي اكتشفها نيوتن على ذرّات الغازات، ولولا هذا النموذج لما أمكن فهم كيفية تأثير الضغط والحرارة على ذرّات الغازات التي لا تُرى، ومن خلال ربط ما يشاهَد ويقبَل القياس بشكلٍ واضحٍ يتمّ فهم قوانين الحركة وتطبيقها على ما لا يُرى من الظواهر بشكلٍ مباشرٍ.

وكذلك سمح نموذج التغيير والثبات للشهيد مطهري، أن يَنظر إلى الإسلام نظرةً ظواهريَّة، وبهذه النظرة استطاع مطهري التمييز بين الثابت والمتغيّر في الإسلام. وكلّ ما قدّمه مطهّري في سياق محاولته فهم هذه الإشكاليّة وحلّها هو مرتبط بهذا النموذج ومرتهن له. ومن ذلك الحديث عن دور الاجتهاد ومصادره، ودور القضايا الحقيقيّة، وتمييز القوانين الثابتة وفصلها عن القوانين المتغيّرة، وتحديد منطقة تغيّر الأحكام الإسلاميّة. وبكلمة مختصرة لولا هذا النموذج لما استطاع مطهري تقديم هذه النظريّة.

## عودة إلى المقارنة بين النموذج والنظريَّة

وقد أشرنا قبل قليل إلى الاختلاف بين النظريّة والنموذج، ولم نَفِهِ حقَّه. ومن المناسب العودة إلى ذلك الفرق طلباً للمزيد من الوضوح. تتمتَّع النماذج بخصوصيَّة الحركيَّة والمرونة، وأمّا النظريّات، فهي على درجةٍ من الثَّبات وهي تكتسب حركيّتها ومرونتها من النموذج المرتبط بها. وقد قلنا إنّ النظريّات تقوم على قواعد النَّماذج، والنَّماذج تشتمل على الاستعارة والتشبيه، وهي بينها وبين الواقع وجوه شبهٍ متعدِّدةٍ. وتُختار هذه النماذج من بيئات مختلفة اعتماداً على وجوه المشابهة هذه، والنظريّات بدورها هي محاولة لبيان وجوه الشبه هذه، وربّما وجوه الاختلاف في بعض الأحيان. مثلا: **النظريّة الحركيَّة للغازات** هي في الحقيقة قوانين نيوتن للحركة، وهي تقبل الصدق والانطباق بشكلٍ مشتركٍ على كلٍّ من كرات البليارد وذرّات الغازات، وعندما تتحوّل وجوه الشَّبه هذه إلى معادلات رياضيّة وقضايا قانونيّة، تُصبح نظريّة. وبعبارةٍ أُخرى: تأخذ وجوه الشبه هذه حالة الثَّبات وشكلا استاتيكياً. وأمّا

النَّموذج، فهو مَرِن بطبعه ويَخضع للتعديل وقد يخضع للتعديل والتطوير مع اكتشاف وجوه شبهٍ جديدةٍ لم تكن ملحوظةً من قبل، وتَتَّبع النظريّة النموذج وتتغيّر تبعاً لتغيّره.

والنَّماذج الدينيّة هي مفاهيم تَترابط في ما بينها وتتكاتف بشكلٍ نظاميٍّ، لتسمح وتساعد على فهم الدِّين بشكل منظّم وتبسّط البحث فيه. ومن هنا، فإنّ النماذج تترك أثرها وتُسيطر على طريقة فهم المتديّنين للدِّين، وذلك من طريقين. أولاً: هم يَفهمون حياتهم وذواتهم على ضوء النَّماذج، وينظرون إلى كلّ شيء من نافذة النَّموذج. وما ينظرون إليه ليس هو شيء محدّد دون غيره بل يَنظرون ويفسِّرون بواسطة النَّموذج كلاً من حياتهم الشخصيّة وتجاربهم الدينيّة. ثانياً: يُساعد النموذج المتديّنين على فهم طبيعة الموقف الواجب اتّخاذه في الظروف التي ربّما تتبدّل من حالٍ إلى حالٍ[1].

بل إنّ النماذج الفقهيّة والكلاميّة والأخلاقيّة التي يتبنّاها المتديّنون هي التي تصوغ عالمهم وتحدّد الإطار لسلوكهم الدينيّ وفكرهم. والتَّعاليم الدينيّة تَظهر وتكتسب شكلها وتتكامل في رحم النَّموذج، وتنمو وتتفرّع منها بعض التفاصيل بالحدود التي تسمح بها الظروف المختلفة. وهي التي تسمح بتطبيق النماذج الهرمنوطيقيّة الدينيّة على الظروف والأوضاع المستجدّة، على الرغم من عدم الإشارة إليها أو الحديث عنها في النصوص الدينيّة، ومن الأمثلة الواضحة لهذه النَّماذج الفقهيّة. فهي التي تسمح باستنباط بل استنبات الأحكام الفقهيّة للمسائل المستحدَثة التي لم

---

(١) - Brummer Vincent, The Model of Love, Cambridge, pp 16 - 18.

يَرِد لها ذكر في النصوص الدينيّة. وعلى ضوء ذلك يرى المتديّن نفسه مدعواً إلى ضبط سلوكه على إيقاع ما يكتشفه من أحكام لهذه المسائل المستجدّة. وإذا كان هـذا حال النّمـاذج الفقهيّة فإنّ النماذج الكلاميّة أيضاً تلَعب الدور نفسه وتحدّد للمتديّن المعاصر بماذا يجب عليه أن يَعتقد ويؤمن.

ومن الواضح أنّ الدِّين هو أوسع ممّا وصل إلينا في النُّصوص الدينيّة أو يُستفاد من ظاهرها. والنّماذج هي محاولات تُساعد على فهم واقع الدِّين. وما محاولات العلماء وجهودهم إلا خطوات وئيدة في هذا السبيل، من أجل الكشف عن هذا الواقع الدينيّ والإضاءة على ما لم يكشف من أبعاده وزواياه. وهذا المبدأ أي مبدأ أنّ الدين لا يَنحصر في ما يُفهم من ظاهر النصوص الدينيّة (وهو ما يُمكن تسميته بمبدأ تنمية المعرفة الدينيّة وتوسِعتها) هو الدّافع الذي دعا العلماء عبر التاريخ إلى التشمير عن ساعد الجدّ، وهو المقصد والغاية التي من أجلها يَعلمون. فكما أنّ عالم الطبيعة هو أوسع وأكبر من ما تكشف عنه النظريّات وتحاول تفسيره، وما تكشف عنه المعرفة العلميّة ما هو إلا جزءٌ بسيطٌ ممّا يتشكل منه عالم الطبيعة في واقع أمره وحقيقته. فكذلك الدِّين وواقعه هو أوسع وأكبر، وكما يَصدق على الطبيعة قول (أينشتاين): «إنّ الطبيعة تُخفي أسرارها عنّا بذكاء وحنكة»، كذلك يَصدق هذا القول على الدِّين أيضاً، بل الدِّين يمتاز بأنّه لا يكشف أسراره دفعةً واحدةً، لكلّ راغبٍ بالمعرفة. فالدِّين له طول وعرض ممتدّان على مساحاتٍ واسعةٍ يَصعبُ اكتشافها، وأضف إلى ذلك أنّ له باطناً وأسراراً جمّة. وبعبارةٍ أُخرى: حتّى الظواهر التي نراها من الدِّين ونُدرِكها، هي تشتمل على

أسرار وبواطن متداخلة بعضها فوق بعض، وما يُعرف هو بعض الطبقات من حيث العمق، وبعض المساحات من حيث الطول والعرض.

وقد تحدّث العلامة الطباطبائيّ في كتابه (رسالة الولاية) عن صورة خاصَّة من مبدأ التنمية المشار إليه. وهو يَنطلق في الحديث من نقطة أنّ الدِّين له ظاهر وباطن، وصورته الحقيقيّة فيها حقائق. وقد عرض ذلك وقدّمه على شكل مقدّمات فلسفيّة، يُمكن اختصارها بما يأتي، من المقدِّمات:

١ ـ إنّ الموجودات تنقسم، باعتبارٍ، إلى قسمين؛ فإنّ كلّ معنىً عقلناه إمّا أن يكون له مطابق في الخارج موجود في نفسه، سواء كان هناك عاقل أو لم يكن، كالجواهر الخارجيّة من الجماد والنبات والحيوان وأمثالها، وإمّا أن يكون مطابقه موجوداً في الخارج بحسب ما نعقله، وهو غير موجود لولا التعقّل، كالملك وما شابه، ويُسمّى القسم الأوّل بالحقيقة، والقسم الثاني بالاعتبار.

٢ ـ إنّ كلّ أمر اعتباريّ هو متقوّم بحقيقةٍ يَستند إليها.

٣ ـ عندما نتأمّل في المعاني المربوطة بالإنسان والعلاقات التي بين هذه المعاني نفسها، كالملك وسائر الاختصاصات والرئاسات والمعاشرات وغيرها، نجد أنّها أمور اعتباريّة ومعاني وهميّة.

٤ ـ وقد ألزم الإنسان نفسه بهذه الاعتباريّات لاحتياجه الأوّليّ إلى الاجتماع والتمدّن لجلب الخير والمنافع، ودفع الشرّ والضرر. فكما أنّ للنبات نظاماً طبيعيّاً في دائرة وجوده من سلسلة عوارض منظمة طبيعيّة طارئة عليه يَستحفظ بها جوهره، بالتغذِّي والنموّ وتوليد المثل، فكذلك الإنسان مثلاً له نظام طبعيّ من عوارض يَستحفظ بها جوهره في أركانه،

إلا أنّ هذا النِّظام مَحفوظ بمعاني وهميّة وأمور اعتباريّة.

٥ ـ إنّ هذا النظام الاعتباريّ موجود في ظرف الاجتماع والتمدّن فحيث لا اجتماع لا اعتبار.

٦ ـ إنّ ما تعرّض الدِّين لبيانه وشرحه من المعارف المتعلّقة بالمبدأ، ومن الأحكام المتعلّقة بما بعد هذه النشأة الدنيويّة، إنَّما بيّنه بلسان الاعتبار».

ويستنتج السيِّد الطباطبائي من هذه المقدِّمات أنّ وراء هذه المعاني المعبّر عنها بلسان الاعتبار والاعتباريَّات كما يسمِّيه، حقائق، لا تُدرِك منها العقول العاديَّة إلا صورتها الدنيا، وظواهرها فحسب.

وما هو مقصود في المعرفة الدينيّة هو ذلك الواقع الوسيع للدين. وكلُّ الجهود التي يَبذلها العلماء إنَّما تصبّ في سبيل الحصول على ذلك الواقع. وعندما يُوصَف الكتاب والسنّة والعقل الإجماع بأنَّها جميعاً مصادر للمعرفة الدينيّة توصف بذلك؛ لأنّها سبلٌ ومسارب ينفذ منها الباحثون في المعرفة الدينيّة إلى ذلك الواقع المكنون. وهي مجرَّد نوافذ يطلّون منها على واقع الدِّين. وبالتالي لا ينبغي أن نَعدّ الدين مساوياً للكتاب والسنَّة والعقل والإجماع. فالدِّين هو ذلك الواقع الذي يَسعى العلماء للعثور عليه ويَبذُلون جهودهم من أجل معرفته. هذا رغم الاعتراف بأنّ هذه المنافذ والسبل هي السبل الوحيدة المشروعة والمقرّرة لمعرفة الدِّين. إلا أنّ الاختلاف هو في النَّماذج التي يَجري اعتمادها أثناء التعامل مع هذه النوافذ والمسارب. والنَّماذج رغم أنّها ناظرة إلى واقع الدِّين؛ ولكنّها تطلّ على الدِّين من خلال هذه المصادر وانطلاقاً من أرضيّتها؛ ولا ينبغي عدّ النماذج أشياء تقع في عرض الكتاب والسنّة،

واعتبارها مصادر مستقلّة للمعرفة الدينيّة، بل هي تقع في طول الكتاب والسنّة، وتعمل في ضوئها، ولو لم يكن الكتاب والسنّة لما كان للنَّماذج عينٌ ولا أثرٌ. وترتفع قيمة النموذج وأهميَّته كلّما اقترب من محاولة فهم الكتاب والسنة، وتبعاً لذلك كلّما اقترب من واقع الدِّين نفسه.

## النَّماذج ومقدار كشفها عن الواقع

النَّماذج هي مرايا في مقابل الواقع، سواء كانت مرايا مقعَّرة أم محدّبة؛ ولكنّها على أيّ حالٍ لا تستطيع جمع الواقع كلّه ضمن إطارها، وأقصى ما تفعله هو إعطاء صورةٍ عنه ليس إلا. وهي لا تقدر على تحمّل نور الواقع على قوّته، بل تعكس أشعّة منه قدر طاقتها وقدرتها الاستيعابيّة. ولا ينبغي أن يُعدّ هذا الكلام إنكاراً للترابط والعلاقة بين النَّماذج والواقع، أو إنكاراً لكشف النماذج عن الواقع، بل ما ندّعيه هو أنّ ما تقدّمه النماذج هو جزءٌ من الواقع وليس الواقع كلّه. وعلى ضوء هذا الموقف يتّضح الموقف من السؤال الذي يثار عادةً، وهو كيف تجمعون بين الحديث عن عدم إمكان إدراك ذات الله، وعن البحث عن نماذجَ للتعرّف عليه سبحانه؟

وعلى حد تعبير محمود شبستري في منظومته «حديقة السر» (گلشن راز).

لا صبر للعقل على شعاع نوره اذهب
وابحث عن عين أخرى لتراه

أو كما يقول في محل آخر:

من شروط السير أن تفكر في آلائه

وأما التفكيـر في ذاتـه فهو معصية

إن التفكير في ذات الحق فكر باطل

وقد اتّضح من الكلام المتقـدّم أنّ النماذج هي محـاولات لفهم الواقع؛ ولكنّها لا تستوعبه بأجمعه ولا تجمع أطرافه ضمن حدودها، وإن كانت تعكس مقداراً منه على حسب طاقتها وبحسب إمكانية التعرّف على الموضوع المعالج بواسطتها[١].

وربّما يُساعد المثال على توضيح الفكرة بشكلٍ أكبر؛ فعندما يُستفاد من نموذج كرات البليارد لفهم **النظريّة الحركية للغازات**، فإنّنا لا ندّعي التَّشابه الكامل بين ذرّات الغاز وبين الكرات التي تتصادم فتحرِّك إحداها الأخرى، وهذا أحد وجوه النفي في النموذج[٢]. وفي المقابل ما يدعو إلى اعتماد النَّموذج والاستفادة منه، هو وجود وجوه شبهٍ تَسمح بمقاربة الموضوع من هذا الباب. وإلى جانب وجوه السلب والإيجاب، هناك وجوه اشتراك لا أثر لها وتسمَّى الوجوه المحايدة، والفكر النظريٍّ الذي يَعتمد على النماذج يَسعى للاستفادة من جميع الوجوه المشتركة الإيجابيَّة منها والسلبيَّة والمحايدة من أجل فهم الظاهرة المراد درسها وتفسيرها[٣].

النَّماذج واسطة بين جهازين معرفيّين؛ أحدهما: جهاز المنشأ (Y) الذي يقوم على أساسه التشبيه؛ مثلاً: كرات البليارد (مع القوانين النيوتنيّة

---

(١) Barbour ، مصدر سابق، ص ١٨٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) Hesse Mary, Models and Analogies in Science, University of Notre dame, 1966, p.142.

الحاكمة عليها) هي الجهاز المنشأ دون ملاحظة التشابه بينها وبين ذرات الغاز.[1] وكذلك يوجد جهاز معرفيّ آخر هو الهدف (X) والنماذج هي التي تربط بين هذين الجهازين. وتراد النماذج من أجل التعرّف على الهدف من خلال المنشأ، ومن خلال التمييز بين وجوه التشابه المؤثّرة والمحايدة والسلبيّة، وعلى ضوء هذا التمييز تستخرج النتائج المطلوبة.

وقد أشرنا في ما تقدّم إلى التشبيه كخصوصيّة من خصوصيّات النَّماذج، وإلى الاستعارة كخصوصيّةٍ إضافيّةٍ أيضاً. وبعبارةٍ أُخرى: إنّ النماذج تتمتّع بخصوصيّتين هما الاستعاريّة والتشبيهيّة. وقد أشرنا إلى أنّ الحاجة إلى خصوصيّة الاستعارة تزداد كلّما زادت الظاهرة أو الواقع المدروس تعقيداً. وهنا نُشير إلى أنّه لا ينبغي الاعتقاد بأنّ الخصوصيّتين المشار إليهما هما شيءٌ واحد، بل بينهما اختلافٌ دقيق، يَظهر عندما نُشير إلى أنّ خصوصيّة التشبيه في النماذج تكمن في علاقتها بالمنشأ، وخصوصيّة الاستعارة تكمن في علاقتها بالهدف. فمنطلق النَّماذج هو الاعتقاد بوجود تشابهٍ بين المنشأ والهدف، والمقارنة بين الجهازين هي التي تدعو إلى إنشاء النَّموذج؛ وعليه فإنّ النَّماذج تولد من خلال المقارنة بين أرضيّة وأخرى. وإذا كانت النَّماذج تولَد من رحمِ التَّشابه، فما هي علاقتها بالهدف؟ وفي الجواب عن هذا السؤال نقول: إنّ علاقتها بالهدف علاقة استعاريّة؛ حيث إنّها تصفه وتتحدّث عنه بطريقة الاستعارة. ومن هنا، فإنّها تعجز عن الإحاطة به بشكلٍ كاملٍ؛ وأقصى ما

---

(١) كذا في الأصل وفي عبارة الأصل شيء من التعقيد اللفظي، حاولت التخفيف منه ما استطعت، وأرجو أن أكون قد وفقت لإيصال المعنى المراد بأقل مقدار من التعقيد اللفظي والمعنوي.(المعرّب)

تحقّقه هو الحكاية عن بعض وجوهه. وعلى ضوء ذلك نقول: إنّ التشبيه أو وجوه الشبه في الواقع مقدّمة على الوصف الاستعاريّ، وهذا الأخير مستندٌ إليه.

وهاتان الخصوصيّتان التشبيه والاستعارة اللتان تتميّز بهما النَّماذج، يُمكن أن تبيّن وتشرح طبيعة العلاقة بين النماذج الفلسفيّة وبين ذات الله سبحانه. فالنماذج الفلسفيّة تستند إلى علاقات التَّشابه وتحاول أن تتحدّث عن الله بطريقة الاستعارة، وحتّى لو حاولت الكشف عن جميع الوجوه المراد الكشف عنها فإنّها لن تستطيع؛ حيث إنّها تستند إلى معارف الإنسان وعلومه. وبعبارةٍ أُخرى: يحاول الإنسان الاستفادة من النَّماذج للانتقال ممّا يَعرف إلى الأمور التي يَجهلها ليكتشفها، وذلك كلُّه على أساسيّ التشبيه والاستعارة. وهذه النَّماذج رغم سعيها في سبيل اكتشاف الواقع ومعرفته، إلا أنَّها في ميدان التعرّف على الله بعيدة غاية البعد عن إدراك كنهه وحقيقة ذاته سبحانه. فلا يوجد نموذج فلسفيّ قادر على تحقيق ما يُريد تحقيقه، ورغم الاحترام والتقدير لكلّ الجهود الفلسفيّة المبذولة في هذا المجال، ورغم أنّ هذه الجهود أدّت إلى تطوّر بعض النَّماذج وبلوغها درجاتٍ عاليةٍ من الدّقة، إلا أنّ دقتها لا تعني سوى اكتشاف وجوه جديدة من التشابه لا تكفي لادِّعاء اكتشاف الحقيقة والقبض عليها.

نعم، النَّماذج ناقصةٌ دائماً؛ أي أنّها عاجزةٌ بشكلٍ دائمٍ عن القبض على الحقيقة كاملة، وتكتفي، بتواضعٍ، بالكشف عن بعض وجوهها. وهذا النقص يتَّضح من خلال الالتفات إلى دور التشبيه في صياغة النَّموذج. ومن هنا، فإنّ النماذج ليست وصفاً حرفيّاً للواقع. فعندما نستخدم كرات

البليارد كنموذجٍ لفهم خصائص ذرّات الغاز وطبيعة حركتها، لا نعني بذلك أنّ ذرّات الغاز هي عين الكرات وأنّها تحمل جميع أوصافها وكامل بُنيتها. بل المراد هو وجود شيءٍ في الخارج هو شبيه بهذه الكرات ومشترك معها في وجوه شبه عدّة، ولكن ما هي هذه الذرّات بدقّةٍ؟ وما هي طبيعتها؟ فذلك أمر غير معلوم لنا بالكامل، وليس لنا طريق إلى التعرّف عليها إلا من خلال النّموذج الذي نبنيه لفهمها، على ضوء وجوه الشبه الإيجابيّة والمحايدة. والنّماذج الفلسفيّة تشترك في هذه الخصوصيّات مع النماذج العلميّة؛ حيث إنّ هذه النماذج تُبنى على أساس المعلومات التي نملكها، ثمّ يأتي العقل الإنساني ليستفيد من وجوه الشبه الإيجابيّة والمحايدة، ويطوّر معلوماته الفلسفيّة عن العالم الخارجيّ الذي يُحاول فهمه والتعرّف عليه.

## النماذج والواقعيّة المعقّدة

هذه النظرة إلى النماذج الفلسفيّة والعلميّة والدينيّة هي الواقعية (رياليسم) المعقّدة، التي تمتاز عن الواقعيّة البسيطة. فهذا الاتّجاه الأخير يدّعي أنّ النماذج حاكيةٌ عن الواقع بشكلٍ كاملٍ، وتكشف أسراره جزءاً جزءاً، وكأنّها مرآة صافيةٌ ترتسم فيها صورة مطابقةٌ للأصل من الوقع، فكلُّ ما في الواقع موجود بدقّة في النّموذج والعكس صحيح أيضاً. وهذا بخلاف الواقعيّة المعقّدة، فإنّ أقصى ما يُدّعى فيها للنّموذج هو قدرته على كشف بعض زوايا الواقع، وبعبارةٍ أُخرى استخدمناها سابقاً: النموذج ليس ترجمةً حرفيّةً وأمينةً للواقع وإنّما هو وصف استعاريّ له يُخبر عن بعض زواياه ويَحكي بعض أخباره، والواقع أوسع وأكبر من النّموذج الذي يَسعى للكشف عنه.

ولا تَنحصر الآراء المطروحة حول النَّماذج في هاتين الرؤيتين، بل تُوجَد رؤية ثالثة ربَّما تستحقُّ الإشارة إليها. قلنا إنّ بعض الفلاسفة يرون أنّ النماذج هي ترجمة حرفيّة أمينة للواقع، وهذا ما ارتضاه الذين يتبنّون الواقعيّة البسيطة. وآخرون يرون أنّ النماذج هي وصف استعاريّ للواقع، وإلى هؤلاء وهؤلاء تُضاف رؤية ثالثة تدّعي أنّ النماذج هي اختراعات ذهنيّة ليس من شأنها وصف الواقع ولا الحكاية عنه، بل هي مجرَّد وسائل وذرائع ليس إلا وهذا ما تبنّاه الذرائعيّون (instrumentalism). وما نقبله نحن هو ما أشرنا إليه آنفاً، وهو أنّ النماذج العلميّة والدينيّة والفلسفيّة، هي وصف استعاريّ للواقع الذي تحكي عنه. ولتوضيح الموقف نعود إلى مثالنا المتقدّم من الفقه الإماميّ، الذي تنقسم فيه عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة إلى قسمين: هما الاستنباط على أساس الأصل العمليّ والاستنباط على أساس الدليل الروائيّ الذي يُسمّى دليلاً محرزاً عند بعض الأصوليين. ووفق هذا النَّموذج تنقسم الأحكام إلى: واقعيّة وظاهريّة، والحكم الواقعيّ هو الحكم الثابت لفعل المكلّف في الشريعة؛ أي أنّ واقع الدِّين يشتمل بين الأحكام التي يُقرّها على ذلك الحكم المحدّد لفعل المكلَّف، وهو ما يَكشف عنه الدّليل الاجتهاديّ. والحكم الظاهري هو وظيفة عمليّة للمكلَّف الذي لم يستطع معرفة الحكم الذي شرّعه الله في الدِّين. وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الفقيه عندما يَبحث عن الحكم الشرعيّ من خلال الدّليل الاجتهاديّ فلا يَعثر عليه، يسعى لاكتشاف وظيفةِ المكلّف تجاه ذلك الحكم المجهول ليحدّد للمكلَّف طريقة تصرّفه إزاء ما يجهله من الأحكام. وتتمّ هذه المهمة الفقهيّة بواسطة الأدوات التي يسميها الأصوليون بـ (الأصول العمليّة). ومن خصائص الحكم الظاهري

أنّه لا يدّعي إصابة الحكم الواقعي الذي شرّعه الله ولا الكشف عنه. ومن هنا، قد تُطابق الوظيفة التي يكتشفها الفقيه ما يقتضيه الواقع المشرَّع من قبل الله تعالى، وقد لا تُطابق؛ ولكن هذه الوظيفة العمليّة المكتَشفة على أيّ حالٍ ترفع حالة الشكّ والحيرة عند المكلَّف، وتحدِّد له طريقة تصرّفٍ واضحةٍ ليس أكثر. ومن الواضح أنّ هذا النَّموذج ليس وصفاً دقيقاً وترجمة حرفيّة لواقع الدِّين، وإلا لما كان للاختلاف بين الحكم الظاهريّ والحكم الواقعيّ الشرعيّ معنىً، ولكان الحكم الظاهريّ مطابقاً دائماً للحكم الذي يسعى الفقيه لمعرفته. وإمكان الاختلاف بينهما، يكشف عن ما ندّعيه من أنَّ بين النَّموذج وبين الواقع مسافة لا يستطيع الأوّل ردمها وتجاوزها. هذا ولكنّ النَّموذج ليس اختراعاً بشريّاً محضاً، لا صِلَة له بالدِّين ولا علاقة له به. بل إنّ هذه النَّماذج لها جذور وأصول في داخل الدِّين وما يَشتمل عليه من نصوص روائيّة وقرآنيّة، وتَسعى هذه النَّماذج في وصف واقع الدِّين ولكنّها كغيرها من النماذج لا تكشف عن كلِّ زواياه وأبعاده.

ونجاح النماذج دينيّة كانت أم غير دينيّة في التنبّؤ عن واقع الدِّين وغيره، مرهون بقدرتها على وصفها الواقع ومنسوب الاستعارة الموجود فيها. فعندما يُصيب نموذج في تنبّؤ معيّن تكشف إصابته عن مدى حظِّه من القرب من الواقع؛ حيث إنّ القرب من الواقع يُقاس بمدى نجاح النموذج في التنبّؤ. وعليه نقول لو لم يكن النموذج وصفيّاً وكاشفاً عن الواقع لما استطاع التنبؤ والحكاية عنه. ومن هنا كانت النَّماذج الناجحة قادرة على استيعابٍ أكبر من مقدار من الواقع، وقدرتها على ضمّ أكبر مقدار منه تحت أجنحتها، وكشفها بالتالي، عن العدد الأكبر من المجهولات حوله.

## راهنيّة النَّماذج

من الخصائص التي تتَّصف بها النَّماذج أنّها مؤقتة وراهنة؛ أي أنّها تخضع مرَّةً بعد أخرى للتعديل والتصويب. ويتّضح ذلك من خلال التأمّل في المعرفة البشريَّة بكلِّ فروعها، فإنّك بأقلّ جهدٍ نظريّ تستطيع أن تكتشف أنّها مسرح لولادة نماذج علميّة وفلسفيّة عدّة، والنَّماذج الجديدة لا تبقى ساكنة محلّ النَّماذج القديمة، وكلّما استطاع نموذج السيطرة لمدَّة قصيرةٍ أم طويلة، نجد أنّه يتفرَّع منه في كلِّ آنٍ أوراق جديدة وفروع. ففي الفيزياء مثلاً: نلاحظ وجود نماذج عدَّة مختلفة حول بُنية الذرة. مثل: نموذج دالتون، ونموذج بور ـ رادفورد، وهما نموذجان مهمّان استطاعا تحقيق نجاحات ملفتة في الكشف عن بعض القوانين الحاكمة على الذرَّات وحركتها. فـ (جان دالتون) (John Dalthon ١٨٤٤ - ١٧٦٦)، يرى أنّ المادّة مكوّنة من ذرّات لا تقبل الانقسام، وهو يرى أنّ الذرّات لا تقبل الفناء؛ والتفاعلات الكيميائيّة لا تؤدّي إلى خلق ذرَّات جديدة ولا فنائها، بل إنّ الذرَّات تغيّر شكلها وتركيبها ليس إلا. وقد استطاع من خلال هذا النَّموذج تقديم قانون حفظ الكتلة[1] بطريقةٍ بسيطةٍ وواضحة. كما استطاع تفسير قانونيّ النِسَب الثابتة والنِسَب المضاعفة.[2] إلى غير

(١) حيث إنّ التفاعل الكيميائي لا يفعل شيئا سوى إعادة توزيع الذرات دون أن تفقد أية ذرة في هذه المنظومة وبالتالي تظل الكتلة ثابتة عند حدوث التفاعل الكيميائي.

(٢) افترض دالتون أن مادة ما تتكون من عنصرين A و B. وأن أي جزيئي من هذه المادة يتكون من ذرة واحدة من A وذرة واحدة من B يعرف الجزيء بأنه مجموعة ذرات مترابطة مع بعضها بقوة تسمح لها بالتصرف إو إعادة التنظيم كجسيم واحد. افترض أيضا أن كتلة الذرة A تكون ضعف كتلة الذرة B وبالتالى فإن الذرة A تساهم بضعف الكتلة التي تـساهم بها الذرة B في تكوين جزيء واحد من هذه المادة الأمر الذي يعني أن نسبة

ذلك من النتائج التي ترتَّبت على هذا النَّموذج وكانت من ثماره. وفي نموذج بور ـ رادفور، الذرّة مؤلّفة من نواةٍ بحمولة إيجابيّة، محاطةٍ بمجموعة من الإلكترونات السالبة. وقد ابتُكر هذا النموذج للمرّة الأولى على يد (أرنست رادفورد) (Ernest Rutherford ١٨٧١-١٩٣٧) ولكن أتى العالم الدانماركيّ (نيلز بور) (١٨٨٥- ١٩٢٦) وأدخل على هذا النَّموذج بعض التعديلات من أجل حلّ بعض الإشكاليّات التي كان يُعاني منها النَّموذج في نسخته الأولى، ما ساعده على حلّ بعض المعضلات التي لم تكن ممكنة الحلّ من قبل. والملفت هو أنّه بعد ظهور الكوانتوم جرى تقديم نموذج جديد كان لـ (بور) نفسه دورٌ فيه، ولكنّ النَّموذج المذكور قد تطوّر وتشعّب وتفرّع وأورق وازداد قرباً من الواقع. وكما النَّماذج العلميّة تتطوَّر وتقترب من إدراك الواقع، فإنّ النماذج الدينيّة كذلك تدخل عليها بعض التعديلات وتطرأ عليها بعض الفروع التي تتدلّى من النسخة الأصليّة. يتَّحدّث الملا عبد الرزاق اللاهيجيّ في كتابه (گوهر مراد) (جوهر المراد) عن نماذج كلاميّة ثلاثة هي: النَّموذج الأشعريّ،

---

كتلة الذرة A الى الذرة B هي ١/٢. في مركب الماء نسبة الهيدروجين إلى الأكسجين دائماً ثابتة. وقد تنبأت نظرية دالتون بقانون النسب المتضاعفة ( قانون النسب المتعددة): عندما تتحد ذرة ما مع أخرى وتشكل أكثر من مركّب، فإنّ نسبة الأوزان لتلك الذرة التي تتحد مع واحد جرام من الذرة الأخرى يجب أن يكون نسبة بسيطة. مثال: الأكسجين يتحد مع الكربون ويشكل أكثر من مركب ( $CO_1$، $CO_2$)، وزن الأكسجين الذي يتحد مع واحد جرام من الكربون في المركبين هو g٢،٦٦ للمركب الأول وg١،٣٣ للمركب الثاني، نسبة هذه الأوزان هي:

$$\frac{٢{،}٦٦g}{١{،}٣٣g} = \frac{٢}{١}$$

والنَّموذج الاعتزاليّ، والنَّموذج المبنيّ على الحكمة، ويحاول توضيح العلامات الفارقة لكلٍّ منها. وهذه النَّماذج الثلاثة تشكَّلت في رحم تاريخ الفكر الإسلاميّ ونمت وترعرعت فيه، ومن وجهة نظر اللاهيجي، إنّ علم الكلام المعروف الذي يَنقسم إلى المدرسة الأشعريّة ومدرسة الاعتزال، هو علم غير ناجحٍ في إصابة كبد الحقيقة؛ وذلك لأنّه علم ذو طابع جدليّ مبنيّ على غير اليقينيّات في تحصيل المعارف والعلوم، والصواب بحسبه هو مدرسة الحكمة لما فيها من دقّة وابتناء على البرهان، ولِمَا فيها من تمييز كامل بين المعاني الكليّة والجزئيّة والمفاهيم العقليّة والتصورات الوهميّة والأمور النفس أمريّة والاعتبارات المحضة(١). وقد استطاع هذا النموذج الأخير (النموذج الفلسفيّ) أن يحدّد معاني المفاهيم التي يَتعاطى معها بشكلٍ دقيق، وحدّد مجالات توظيفها، وابتكر طرائق جديدة للتعامل مع القضايا والمفاهيم الدينيّة. ومن هنا، يُعدّ ظهور هذا النَّموذج تطوّراً مهماً في علم الكلام، ومن آثار هذا التطوّر اتّساع علم الكلام لقضايا لم يكن من قبلُ قادراً على الخوض فيها وتبنّي موقف منها. ورغم أنّ ظهور النَّموذج الفلسفيّ ورواجه، ضيّق المجال على المجادلات الكلاميّة وخفّف من حدّتها، إلا أنّه يجب النظر إليه من زاويةٍ أُخرى وهي زاوية قدرته على تقصير المسافة الفاصلة بين النظريّات والمذاهب والاتّجاهات الكلاميّة. ومن أجل هذا كلّه ومن أجل غيره من الآثار والنتائج التي ترتّبت على هذا النَّموذج نرى أنّه تطوّر في علم الكلام وخطوة به إلى الأمام.

---

(١) اللاهيجي، عبد الرزاق، لا تا، ص ٢٤ و ٢٥.

## الموقف السلبيّ من النَّموذج الفلسفيّ

يتحدّث اليوم بعض الناس عن الفصل بين الدِّين والفلسفة، ويُحاول أصحاب هذا الموقف النأي بأنفسهم عن الفهم الفلسفيّ للدِّين؛ حيث يرون أنّ الفلسفة والعرفان لا دور لهما في فهم الدِّين والقضايا الدينيّة والمعرفة الدينيّة. كما يَرون أنّ من الممكن أن تتشكَّل المعرفة الدينيّة وتتكامل دون أن تقترض من الفلسفة وغيرها من العلوم والمعارف. ويَنعى هؤلاء على كتب من قبيل (شرح أصول الكافي) لملا صدرا، ويسألون هل هو شرح لأحاديث الكافي أم محاولة من ملا صدرا لاستخراج آرائه ونظريّاته الفلسفيّة من الأخبار الواردة عن النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام؟ أضف إلى ذلك أنّ العلوم سواء الفلسفة أو غيرها من العلوم التي يكتسبها الإنسان ويسعى لتحصيلها هي علوم ناقصة تتطوَّر آناً فآناً، فكيف يُمكن أن نلجأ إلى هذه العلوم لتفسير النصوص الدينيّة على ضوئها وأساسها؟ ومن هنا فهم يرون أنّ ميل المسلمين إلى الفلسفة وغيرها من العلوم الدخيلة لهو دليل على تخلّف المسلمين أو سبب لتخلَّفهم.

هذا ولكنّ في ما ذكرناه من خصائص النَّماذج وحول الدور الذي تؤدّيه، يَكشف عجز هذا الأسلوب من التفكير وضعفه. فالمعرفة النظريّة، كما تقدَّم، توأم للنَّماذج ومرتبطة بها، وكلَّما أردنا ممارسة شيءٍ من التفكير النظريّ حول الدِّين، احتجنا إلى نموذج لننطلق منه في عمليَّة التفكير هذه. ولولا النَّماذج التي نَنطلق منها في عمليّة الفهم والتفسير لبقينا نعوم على ساحل الدين وظاهره، وبقينا نسبح في العوالم الهرمنوطيقيّة دون القدرة على ارتياد أيّة ساحة من ساحات العوالم

النظريّة. وهذه العوالم لا يُمكن التردّد في أوديتها دون التسلّح المسبَق بالنَّماذج فهي النافذة المفتوحة على واقع الدِّين في هذه العوالم، ولا يُمكن الدخول إلى ميدان النماذج وساحاتها دون الاستئذان منها، وكلّما كانت هذه النماذج أكثر دقّة كلّما ساعدتنا في اصطياد نتائج أهمّ وثمار أحلى من حقائق الدين. ثمَّ إنّ التغيير والتعديل الذي يَطرأ على النَّماذج ليس عيباً فيها ولا دليلاً على القدرة على اجتنابها. وهذه هي طبيعة الأمور في علاقتنا مع الدِّين فإنّ واقعه لا يكشف عن نفسه دفعةً واحدة، بل علينا اكتشافه بالتدريج زاوية بعد زاوية، والنَّماذج هي التي تضيء لنا تلك الزوايا التي كانت غائبةً عنّا في ظُلمات جهلنا.

## مثال من القمر

ولنتأمل في هذا المثال، وليَفترض أحدنا أنّه ينظر إلى القمر، فسوف يرى فيه بعض البُقَع المضيئة وبعض البقع والمساحات المعتِمَة. ونحن نعلم إجمالاً أنّ تفسير ذلك هو وجود أودية ومرتفعات على سطح القمر كما هو موجود على سطح الأرض. ولكن لو ركبنا السفينة الفضائيَّة وذهبنا باتِّجاه القمر فإنّنا سوف نبدأ باكتشاف ذلك بالتدريج وكلّما اقتربنا خطوةً اكتشفنا تفصيلاً من تلك التفاصيل التي لم نكن نعلم منها إلا شيئاً مجملاً، ولا نستغني عن السفينة إلا عندما نطأ سطح القمر ونتجوّل في أنحائه. والنَّماذج تلعب الدور نفسه تقريباً في فهم الدِّين وتفسيره. فهي تُعطينا معلومات تتباين في درجةِ وضوحها وصفائها بحسب قرب تلك النَّماذج وبُعدها عن واقع الدِّين. وكلَّما اقتربت منه كلَّما زادت درجة الوضوح والصفاء في المعلومات التي تقدّمها. ولو كنّا قادرين على تلمّس واقع الدِّين بالعين المجرَّدة من النَّماذج لَمَا كانت لدينا معارف نظريّة ولَمَا

كنّا بحاجةٍ إليها. ولكن ما دمنا نتعامل مع النظريّات والعلوم النظريّة فإنّنا لن نستغني عن النَّماذج التي هي النافذة المطلّة على الدِّين ولا يُمكن النَّظر إليه والتأمّل في أبعاده وزواياه من دونها.

## الفلسفة الإسلاميّة وتطوّر نماذجها

لقد قطعت الفلسفة الإسلاميّة أشواطاً عديدة وطرأت عليها تحوّلات أساسيَّة حتَّى أخذت شكلها الحالي الذي نَعرفها اليوم به. فقد كان النَّموذج السائد فيها هو النموذج المشائيّ وهو الذي يُستفاد منه في فهم الدِّين وتفسير نصوصه، وبعدها ظهر إلى الوجود نموذج آخر هو نموذج حكمة الإشراق، وأخيراً أخلى هذان النَّموذجان الساحة الفلسفيّة لمدرسة الحكمة المتعالية وتحوّلت هذه المدرسة إلى الطبيب الدوّار الفلسفيّ. وما زال جوهر هذا المذهب كما تركه ملا صدرا وما أضيف إليه ممّن أتى بعده هو فروع وثمار اكتشفت بالتدريج. وقد استطاعت هذه المدرسة استيعاب المدارس السابقة عليها وهضمها وإعادة تركيبها في صورةٍ جديدةٍ سمَحت بحلّ كثيرٍ من المعضلات التي كانت النَّماذج القديمة عاجزة عن حلّها. ومن هنا، كان هذا النَّموذج بالقياس إلى النَّماذج السابقة خطوةً إلى الأمام في مسيرة فهم واقع الدِّين والتعرّف عليه. ولكن حكمنا الإيجابيّ على هذا النَّموذج لا يَعني بأيّ حال أنَّه ترجمة حرفيّة لواقع الدِّين ومنطبقٌ عليه تمام الانطباق؛ ولذلك نرى بعض نقاط الضّعف فيه وبعض الزوايا المعتِمَة التي لم يستطع حتّى الآن إنارتها والكشف عنها. ومن يُراجِعْ كتبَ ملا صدرا ويدقِّقْ في الحواشي والتعليقات التي دوّنها تلامذة ملا صدرا عليها، يكتشفْ وجود عددٍ من الإشكاليّات التي تحتاج إلى حلولٍ لم تكتمل حتَّى الآن. ومن هنا، لا يَنبغي لأحد أن تدعوه الغيرة

على فلسفة ملا صدرا إلى القناعة بأنّ النَّموذج أو النَّماذج التي قدّمتها هي نهاية التَّاريخ الفلسفيّ، وغاية ما يُمكن للفكر البشريّ بلوغه، بل إنّنا نتوقّع في كلّ عصرٍ وزمانٍ آتٍ أن يَظهر إلى الوجود تيّار آخر يَستوعب هذه المدرسة ويَبني على نجاحاتها ما يُساعد على حلّ الإشكاليّات التي لم تنجح هذه المدرسة في حلّها حتّى الآن. وعلى أيٍّ حال، النموذج هو نموذج ليس إلا، وهو يَكشف عن الدِّين، كما قلنا، مستعيناً بالتّشبيه والاستعارة ولا يُخبِر عنها بالترجمة الحرفيّة الأمينة.

## النماذج وحلّ المشكلات المعرفيّة والعلميّة

المعرفة في كلّ فرعٍ من فروع العلوم البشريَّة، هي نشاط موجّه نحو حلّ مسألة من المسائل ومشكلةٍ من المشكلات. والالتفات إلى دور النَّماذج في هذا المجال أمرٌ على درجةٍ عاليةٍ من الأهميَّة. فالنَّماذج تُولَد من أجل حلّ المشاكل العلميّة وتنمو وتتطوّر في ظلّ أدائها هذا الدور. ففي العلوم التجريبيّة نوعان من المشاكل تحاول النَّماذج والنظريّات حلّها والتعامل معها، وهي المسائل التجريبيّة، والمسائل المفهوميّة. المسائل التجريبيّة (empirical problems) هي مسائل من الدرجة الأولى؛ حيث إنّها مجموعة المسائل والمشكلات المرتبطة بالأشياء التي تَقع داخل ميدان العلم ومجاله.

وأمّا المسائل المفهوميّة فهي مسائل من الدرجة الثانية، وهي تتعلّق بالنظريّات وترتبط بها. ومثال ذلك: أنّنا نرى الأجسام تسقط إذا تُركت، من الأعلى إلى الأسفل أي باتّجاه الأرض؛ أو مثلا نلاحظ أنّ الكحول (السبيرتو) يتبخّر في الهواء إذا وضع في وعاء مفتوح. فهذه المسائل وما شابهها من الظواهر التجريبيّة مسائل من النوع الأوّل الذي أسميناه مسائل

تجريبيّة. والنماذج العلميّة تتعهّد بحلّ مثل هذه المسائل التي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: ١ـ **المسائل غير المحلولة:**[١] وهي المسائل التجريبيّة التي لم ينجح أيّ نموذج أو نظريّة في حلّها بشكلٍ مناسب. ٢ـ **المسائل المحلولة:** وهي المسائل التي نجح نموذج من النماذج أو نظريّة من النظريّات في حلّها، بالشكل المناسب. ٣ـ **المسائل غير العادية** (anomalous problems): وهي المسائل التجريبيّة التي لم يَستطع نموذجٍ محدَّد أو نظريّة خاصّةٍ حلّها، ولكن في المقابل لم يَستطع نموذج منافس له أن يحلّها أيضاً. ومن العلامات الدالّة على نجاح النموذج أو النظريّة هي قدرتهما على تبديل المسائل غير العاديّة وتلك غير المحلولة إلى مسائل محلولة. ومن مبرّرات اعتماد النماذج وتبنّيها قدرتها على حلّ مسائل لم تكن قابلة للحلّ على ضوء النّماذج السابقة[٢].

مثال ذلك: أنّ نموذج النظريَّة الجسيميَّة لم تستطع حلّ بعض الظواهر مثل الانكسار والاستقطاب التي تُصيب الضوء في بعض الحالات التي يتعرَّض لها. فقد كانت هذه الظواهر غريبة استعصى حلّها على العلماء في مرحلةٍ متقدِّمةٍ. وفي مرحلةٍ لاحقةٍ لوحظ إمكان الحصول على الاستقطاب ما يُعرف بالانكسار المزدوج وذلك باستخدام بعض الأجسام البللورية الشفافة مثل الكالسيت (calcite). فعندما نُسقط شعاعاً ضوئياً على سطح الكالسيت المتوازي الأضلاع نلاحظ خروج شعاعين ضوئيّين من السطح المقابل، هذا يعني حدوث إنكسارين، وبالتالي لو كتبنا على

(١) يبدو أنّ في الأصل خطأ طباعيا حيث إنّه يعبّر بما ترجمته المسائل المحلولة، ومن الواضح أنه لا ينسجم مع السياق. (المعرِّب).

(٢) - Laudan Larry, Progress and Its Problem, 1993, p.18.

أحد سطوح هذا الجسم كلمة أو وضعنا جسماً صغيراً وسلَّطنا عليه الضوء، أو نظرنا من خلال الجسم البلّوري نفسه إلى شيءٍ أو كلمات مكتوبة لرأيناها متكررةً مضاعفةً، بطريقةٍ تشبه الحَوَل. وقد افترض نيوتن لحل هذه الظاهرة أنّ ذرّات الضوء هي مستطلية الشكل ذات أضلاع غير متساوية. وفي عام ١٨٢٠م. استفاد (يونغ وفارنل) من النَّموذج الموجيّ والنظريَّة الموجيَّة التي ترى أنّ الضوء هو موجات وليس جزيئيّات، لتفسير هذه الظاهرة.

وعلى أيّ حالٍ تَظهر المسائل غير العاديَّة عندما لا يُمكن التوفيق والجمع بين النظريّة أو النموذج المعتمَد وبين بعض المشاهدات التي لا يُمكن تكذيبها، فيعجز النَّموذج عن تقديم تفسيرٍ واضح لها. مثلاً عندما طرح نيوتن نظريَّة الميكانيكا السماويّة كان يؤخَذ عليه أنّ هذه النظريّة لا تستطيع تفسير أو تبرير سبب حركة السيَّارات والنُّجوم حول الشمس في اتِّجاهٍ واحدٍ. ومن الواضح أنّ النِّظام الذي طرحه لم يكن قادراً على تفسير ذلك، وقد بقيت هذه الظاهرة ظاهرة غير عادية عصيّة على التفسير، وما يدعو إلى تصنيف هذه الظاهرة بين الظواهر غير العاديّة وبالتالي عدم الحكم على النَّموذج نفسه بالبطلان هو أنّ النَّماذج المنافسة مثل نموذج (كبلر) و(ديكارت) وغيرهما كانت عاجزة أيضاً عن تقديم تفسير واضح.

## عودة إلى المسائل المفهوميّة

قلنا سابقاً إنّ المسائل المفهوميّة هي مسائل من الدرجة الثانية ولا ترتبط بشكلٍ مباشرٍ بالأشياء التي يُمكن إخضاعها للتجربة والتي تدخل مباشرةً في ميدان البحث العلميّ، وبالتالي هي مرتبطة بالنَّماذج والنظريّات المتداولة في العلم أكثر من ارتباطها بموضوعات البحث العلمي. فإنّ

كثيراً من الاختلافات في تاريخ العلم هي في واقعها خلافات في المفاهيم. مثلا: تجد بين عددٍ من الذين يعترضون على علم الفلك كما كان عند (بطليموس) يَعترضون لا من باب عجز هذا النَّموذج عن حلّ بعض المسائل الفلكيّة المباشرة، بل يَعترضون على عددٍ من المفاهيم المستخدَمة في تقديم النظريّات والأفكار، فيعتَرِضون على مفهوم: الفلك المستدير، والفلك الخارج عن المركز، وغيرهما. وما يُقال على (بطليموس) يُقال أيضاً على (كوبرنيكوس)، فإنّ عدداً من الاعتراضات كانت تُوجَّه إلى القول بمركزيّة الشمس وعدم إمكان القبول بها في إطار الحديث عن مجالٍ أوسع بكثيرٍ هو عالم الطبيعة والكون كلّه، وقد أغفل عددٌ من هؤلاء المعارضين الإشارة إلى عجز النموذج (الكوبرنيكيّ) في التنبّؤ بحركة الكواكب والنُّجوم.

وبعد هؤلاء أتى (نيوتن) وقدّم نموذجه الميكانيكيّ الجديد، الذي استطاع حلّ كثير من المسائل التجريبيّة وأظهر قدرةً فائقةً في هذا المجال، ولكنّ المعترضين عليه مثل: (جون لوك)، و(باركلي)، و(هوبكنز)، و(لايبنتز)، كانوا يَختلفون معه في الفرضيّات التي ينطلق منها، ويتساءلون: ما معنى الفضاء المطلق؟ وفي هذا السياق طرح (لايبنتز) سؤاله الشهير: كيف يُمكن التوفيق بين الإيمان بوجود إلهٍ حكيمٍ عالمٍ يُدير هذا الكون، وبين النِّظام الميكانيكيّ الذي يقدّمه لنا نيوتن؟ وهذه الأسئلة والاعتراضات كما هو واضح، لا صِلَة لها بعالم الأشياء التي تتعامل معها النظريّات والنماذج؛ وإنّما هي على تماسٍ مباشر بالمفاهيم والنماذج نفسها[١].

---

(١) المصدر نفسه، ٤٦.

## تنوّع المسائل المفهوميّة

تنقسم المسائل المفهوميَّة إلى قسمين، هما: مسائل داخليّة وخارجيّة، والمسائل المفهوميّة الداخليّة هي كلّ الإشكاليّات والأسئلة التي توجّه إلى النّموذج أو النظريّة من داخلها، من قبيل: التعقيدات والمسائل المبهمة الموجودة في النَّموذج. وعدم الانسجام الداخليّ بين أجزاء النّموذج من أبرز الاعتراضات والصعوبات التي تواجه النّموذج، ولكي يُثبت النموذج نجاحه لا بدّ له من رفع حالات التهافت الداخليّ وعدم الانسجام التي تبدو فيه. وقلّما يخلو نموذج من هذه المشكلة إلا أنّ النماذج تتفاوت في مدى التعقيد والتهافت الداخلي الموجود فيها. ومن هنا، فإنّ قوّة النَّموذج مرهونةٌ بقلَّة التعقيد الداخليّ فيه. وقد كان التعقيد في داخل النظريَّة الحركيَّة واحتواؤها على الدور واحداً من الاعتراضات التي وجَّهها الفيزيائيّ المعروف ماخ (Mach) إلى هذه النظريّة حيث افترض إنَّها غير قادرة على تفسير بعض الظواهر المتعلِّقة بحركة ذرّات الغاز كالتمدّد. ومن هنا، يكمن سرّ نجاح بعض النظريّات مثل النظريّة النسبيّة في القرن العشرين ليس فقط في قدرتها على تفسير بعض القضايا التجريبيّة، بل أيضاً وربّما بدرجةٍ أهمّ، في قدرتها على توضيح المفاهيم المستخدَمة فيها وفي ارتفاع منسوب الوضوح والانسجام الداخليّ فيها.

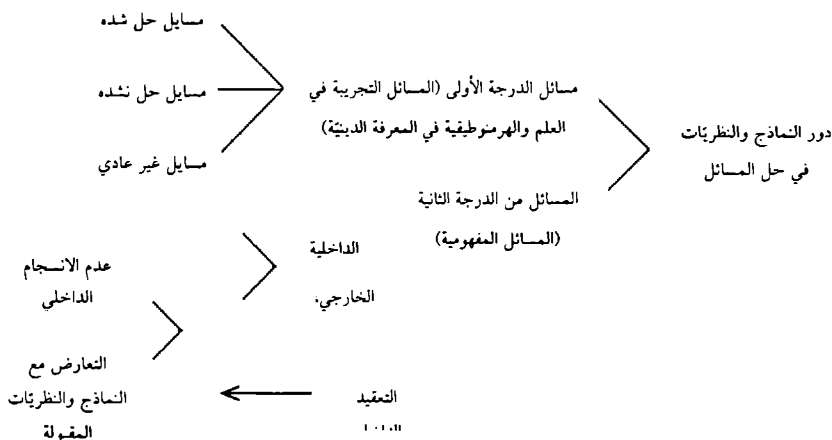
هذا وأمّا المسائل المفهوميّة الخارجيّة، فإنّها تولد من رحم المقارنة بين نموذج وآخر، ونظريّة وأخرى؛ أي عند ملاحظة تضارب أو عدم انسجام النظريّة أو النّموذج مع نظريّةٍ مقبولةٍ أو نموذجٍ كذلك. ويُمكن توضيح ذلك من خلال علم الفلك والنماذج التي استخدمت لدراسة حركة الكواكب والنجوم في اليونان القديمة؛ حيث كان يفترض العلماء

منذ أفلاطون وربّما قبله أنّ حركة الأجرام السماويّة حركة كاملة، ولمّا كانوا يعتقدون أنّ الدائرة هي أكمل الأشكال الهندسيّة، فقد حكموا بأنّ الكواكب كلّها تدور حول الأرض بشكلٍ دائريّ وبسرعةٍ ثابتة. ومن هنا، واجه النَّموذج البطليموسيّ مشاكل عديدة على المستوى النظريّ والمفهوميّ. وذلك على الرغم من نجاح هذا النَّموذج في تفسير عددٍ من الظواهر الفلكيّة وقدرته على التنبّؤ بكثيرٍ من الظواهر إلا أنّ واحدة من الإشكاليّات التي كانت تواجهه هي عدم انسجامه مع التصوّر عن الحركة الدائريّة للكواكب حول الأرض، وانطلاقه في بناء نظريّاته من تصوّرٍ مختلفٍ تماماً؛ حيث كان يَنفي دوران الكواكب كلّها حول الأرض، كما كان يَنفي ثبات سرعتها في دورانها، ويرى بدل ذلك أنّ لها سرعات مختلفة كما أنّ بعضها يدور حول الأرض وبعضها الآخر يدور حول نقاط خالية وهميّة[1].

والأمر عينه قد ينطبق على المعرفة الدينيّة والنَّماذج المستخدَمة فيها ولو مع شيء من الاختلاف في بعض القضايا والخصائص، فكما أنّ النماذج العلميّة تُعتمد لحلّ نوعين من المسائل كذلك النَّماذج الدينيّة تُعتمد أيضا لحلّ نوعين من المسائل يُمكن أن نقارنهما بالمسائل التجريبيّة والمسائل المفهوميّة، وما يُناظر المسائل التجريبيّة في العلوم الدينيّة هو المسائل الهرمنوطيقيّة، وفي هذا الميدان أيضاً توجد مسائل تنعم بالحلّ والتفسير، ومسائل أخرى لم تحلّ، وثالثة غير عاديّة لم يَنجح أيُّ نموذجٍ في حلّها حتّى الآن. ونجاح النَّماذج يُقاس بقدرتها على حلّ

(١) المصدر نفسه، ٥٤ ـ ٤٨.

أكبر عددٍ ممكنٍ من المسائل التي تُعرَض عليها. ومن هنا، نجد أنّ علماء التفسير على اختلاف مناهجهم يَعتمدون نماذج عدّة في تفسير آيات القرآن الكريم وسوَره. وربّما يكون هذا المخطّط المدرَج أدناه مساعداً في توضيح دور النَّماذج في تشكل العلوم والمعارف:




لقد أشرنا حتَّى الآن إلى مجموعةٍ من وجوه الاتِّفاق والاختلاف بين النَّماذج الدينيّة والعلميّة، حاصلها ما يأتي:

١ ـ بين النَّماذج وبين المعرفة النظريّة ارتباط وثيق؛ والحاجة إلى النماذج لا تنفكّ عن المعرفة الدينيّة والعلميّة.

٢ ـ لا يُمكن اجتناب النَّماذج في محاولات الفهم النظريّ. ومن هنا، لا توجد محاولة فهم نظريّة دون أن تكون منطلقةً من نموذج محدّد، ولذلك كلّما أردنا الفهم احتجنا إلى بناء نموذج نطلّ من خلاله على ما نريد فهمه.

٣ ـ النَّماذج تَعتمد بشكلٍ أساسٍ في فعاليّتها وأدائها لدورها بل وتأسيسها على وجوه الشبه.

٤ ـ النَّماذج كاشفةٌ عن الواقع وحاكية عنه، فالنَّماذج العلميّة تحكي لنا وتُخبرنا عن العالم الخارجي والنَّماذج الدينيّة تحكي لنا عن واقع الدِّين، إلا أنّ النماذج كلّها تحكي لنا بأسلوب استعاريّ ولا تتحدّث أو تترجم الواقع ترجمة حرفيّة.

٥ ـ النَّماذج سواء كانت معتمَدة من أجل المعرفة الدينيّة أو المعرفة العلميّة هي ناقصة دائماً، وعاجزة عن كشف الحقيقة بشكلٍ كامل.

٦ ـ النَّماذج مؤقّتة، أي أنّها خاضعة بشكلٍ دائمٍ لإمكانيَّة التعديل والتغيير، كما أنّها دائماً مستعدّة على الأقلّ، ليتفرّع منها جديد، إن استمرّ أحدها ثابتاً ومقبولاً لفترة زمنيّة طويلة.

٧ ـ النَّماذج تتطوّر بشكلٍ تدريجيّ وتكتسب مع استخدامها عمقاً يُساعدها على الاقتراب من إدراك الواقع والتعرّف عليه.

٨ ـ النَّماذج تُعتمد من أجل حلّ الأسئلة العلميّة التي تُطرح على العلماء وهي تُساعد في حلّ نوعين من المسائل، هما: المسائل التجريبيّة والمفهوميّة.

## وجوه الاختلاف بين النّماذج العلميّة والدينيّة

وبعد الإشارة إلى وجوه الاشتراك والتَّشابه بين النَّماذج العلميّة والدينيّة، تَحسن بنا الإشارة إلى وجوه الاختلاف بينهما. وذلك أنّ النماذج العلميّة لها خصائص مهمّة لا وجود لها في النماذج الدينيّة. وكذلك نجد في النماذج الدينيّة خصائص لا وجود لها في النماذج العلميّة.

وجه الاختلاف الأوّل الذي يُستفاد من ما تقدّم هو أنّ النماذج العلميّة تَستفيد من الميكانيك، وبالتالي يُمكن وصف بعضها بأنّها نماذج ميكانيكيّة، وذلك مثل استفادة بعض النظريّات العلميّة التي أشرنا إليها من كُرات البليارد وحركتها الميكانيكيّة لتفسير حركة ذرّات الغاز. كما أنّ بعض النماذج العلميّة هي نماذج مفهوميّة (conceptual models)، حيث إنّ من المهامّ التي يؤدّيها العلم هي كالكشف عن الواقع الخارجيّ ولو بطريقةِ الاستعارات وبيان وجوه التشابه، وهذه الاستعارات ووجوه التّشابه هي نماذج مفهوميّة منظّمة. وذلك أنّ بعض وجوه الشبه بين الظاهرة (ألف) و(باء) لا قيمَة لها من وجهة نظر العلماء. مثلاً: التَشابه بين التفّاحة مثلا والقمر هو وجه شبه لا يعني العلماء بأيّ وجه من الوجوه. وإنّما يهتمّ العلمـاء بوجوه الشبـه التي تدخل ضمن نظام واضح محـدّد المعالم، يُمكن تعميمه إلى ظواهر أخرى[١]. ومن هنا، لم تنجح جميع الاستعارات ووجوه الشبه في تاريخ العلم بالتحوّل إلى استعارات منظّمة وبالتالي لتتحوّل إلى نماذج مفهوميّة. فمثلاً التشابه بين التفّاحة والقمر وسقوطها نحو الأرض وبالتالي اشتراكها مع القمر في انجذابهما نحو الأرض كان تشابها مهمّاً عند نيوتن، إلا أنَّه لم يدخل في نموذج في تاريخ العلم[٢].

إذاً النَّماذج العلميّة ميكانيكيّة ومفهوميّة، وأمّا النماذج الدينيّة، فلا تكون ميكانيكيّة أبداً. والنَّماذج المفهوميّة هي من الخصائص البارزة في التفكير العلميّ الإنسانيّ. والمعرفة الدينيّة عندما تتحوّل إلى معرفة منهجيّة

(١) - Black Max, Models and Metaphors, Lusaka, 1962, p.236.

(٢) Brummer ، مصدر سابق، ١١ ـ ١٠.

ومنظَّمة تظهر فيها النَّماذج، بل ربّما يكون تطوّرها نتيجة من النتائج المترتبة على ظهور النّماذج. فالمعرفة العرفانيّة هي شكلٌ من أشكال المعرفة الدينيّة المرتبطة بنماذج متنوّعة. فالغزاليّ له نموذجه العرفانيّ المختلف عن نماذج آخرين، ومن الآثار الدالّة على نجاح نموذج الغزاليّ تأثيرُه في أفكار كثيرٍ من اللاحقين له؛ وبعضُهم من كبار العرفاء مثل جلال الدِّين الرّومي. وبعد الغزالي أتى ابن عربي فقدّم نموذجاً مختلفاً عن نموذج الغزالي وأظهر هذا النَّموذج نجاحاً واضحاً في حلّ عدد من المسائل التي عجزت النَّماذج السابقة عن حلّها. وهذان النموذجان وغيرهما هي نماذج مفهوميّة، وعلّة بقائها واستمرارها نظاميّتها واشتمالها على عدد من المفاهيم الغنيّة، وقدرتها على تفسير عددٍ من الآيات والروايات وحلّها الكثير من الإشكاليّات الهرمنوطيقيّة والمفهوميّة.

ولا ينبغي الغفلة عن أنّ النماذج الدينيّة المتنوّعة يكمّل بعضها بعضاً، حيث إنّ الدِّين ظاهرةٌ ذات أبعادٍ متعدّدة، تتراوح بين الفقه والأخلاق والكلام وغيرها. وكلّ واحد من هذه الميادين يَحتاج إلى نموذجٍ قد يَختلف عن النَّموذج الذي يَحتاجه غيره. ومن هنا، تتظافر جهود جميع النَّماذج وتتعاون من أجل تقديم تصوّرٍ واضحٍ ومنسجمٍ عن الدِّين في أبعاده المشار إليها آنفاً. وأمّا في العلوم، فإنّ النَّماذج المعتَمَدة فيها ليس من الضروريّ أن يكون بعضها مكمّلا لبعضها الآخر. وفي هذا وجه من وجوه الاختلاف بين العلم والدين والنَّماذج الدينيّة والنماذج العلميّة. وأمّا في الدِّين، فإنّ الباحث والعالم الدينيّ يَستخدم جميع النَّماذج الدينيّة؛ لتقديم تصوّره عن الدِّين مهما كان المجال الذي يَعمل فيه. وبعبارةٍ أُخرى: الدّين ظاهرة متعدّدة الأضلاع، كما أشرنا قبل قليل،

يَسعى كلّ علَم أو متخصّص دينيّ، وبالتالي كلّ نموذجٍ إلى معالجة ضلعٍ من أضلاعه، ولا يتّضح الشكل الهندسيّ للدِّين إلا من خلال العلوم المتعدّدة. وعلى ضوء ذلك يُمكن عدّ النَّماذج المنسجمة في ما بينها نموذجاً واحداً يُساعد على فهم الدِّين وتقديم صورةٍ واضحةٍ عنه.

بعض المذاهب الكلاميَّة والفلسفيّة تنظر إلى الله أنّه شخص، والمؤمن الذي يعبد الله ينظر إليه سبحانه على أنّه شخص يمكن أن يُتَقرّب إليه بالعبادة. ولكن لا بدّ من الالتفات إلى ضرورة عدم التعامل مع مفهوم الإله الشخصيّ (Personal God) بمعناه الحرفيّ؛ أي شخص كسائر الأشخاص من بني البشر، بل هو تعبير استعاريّ ليس إلا. وفي المقابل تَنظر بعض المذاهب والتيّارات الكلاميَّة الدينيّة إلى الله على أنَّه غير شخصيّ (impersonal God) وهذا التعبير أيضاً لا ينبغي التعامل معه وفهمه فهماً حرفيّاً. وعلى أيّ حال، هذان نموذجان دينيّان يرى فيهما بعض المنظِّرين للعلم والدِّين نموذجان يُكمِّل أحدهما الآخر ويَتعاونان من أجل تقديم صورةٍ أقرب ما تكون إلى الواقع.

# علم اجتماع المعرفة في القرآن

صادق كلستاني

## مقدِّمة

شغل موضوع (المعرفة) الباحثين والمفكّرين ولا سيّما الفلاسفة منذ أمد بعيد، وشكّلت مسألة قيمة المعرفة ومسألة إمكانها محوراً رئيساً في البحث والنقاش فيما بينهم، وقد أدّت هذه المباحث بالتدريج إلى تشكّل فرعٍ في الفلسفة اصطلح عليه بـ (علم المعرفة)، وهو العلم الذي يَبحث حول معارف الإنسان وتقييم أنواعها وتعيين ملاك صحتّها وخَطَئِهَا[1].

تُدرس في هذا الفرع المباحث المعرفيَّة، ويُبيّن معيار الوصول إلى الحقيقة التي يَفترض وجودها ويؤكّدُ على إمكان الوصول إليها. في هذا النوع من علم المعرفة يكون للعلم البشريّ منطقه الداخليّ الخاصّ، ولا تُلحظ فيه العلاقة مع الأسباب الخارجيّة.

وفي المقابل فإنّ لبعض علماء الاجتماع رؤية أُخرى يطرحونها في باب المعرفة، فيؤكّدون في مجال دراستهم لعمليَّة تشكّل هذا العلم وتقييم صحتّه وخَطئِه على الأسباب الخارجيّة بدلاً من المنطق الداخليّ،

---

(١) اليزدي، محمّد تقي مصباح، آموزش فلسفه، ج ١، ص ١٥٣، الطبعة الثامنة، طهران، الناشر سازمان تبليغات إسلامي، ١٣٧٧ هـ. ش.

ويَتحدثون عن الارتباط ما بين المعرفة والمجتمع ودور العوامل الاجتماعيَّة في تشكّل المعرفة. وبعبارةٍ أُخرى، يَعتقدون بأنّه لا ينبغي اعتبار أنّ عمل المعرفة هو مجرّد سعي ذهنيّ نظريّ؛ لأنّ ذهن الإنسان هو حاصل مجموعة من العناصر غير النظريَّة التي تحصل نتيجة مشاركة الإنسان في الحياة الاجتماعيَّة والحوادث والاتِّجاهات المتنوّعة التي يواجهها في حياته.

من هنا تتَّضح الحاجة إلى فرعٍ جديد في علم المعرفة، هو علم اجتماع المعرفة، يحلّ محلّ علم المعرفة السابق[1]، ويُبحَث في هذا الفرع حول التعيّنات الاجتماعيَّة للمعرفة، وعن دور العوامل الاجتماعيَّة في نحو تشكّل العلم ونوعه. وقد تصدّى المفكّرون من زوايا متعدِّدة إلى بحث طبيعة هذه العلاقة، وقد أدّت هذه البحوث بالتدريج إلى إيجاد فرع مستقلّ باسم (علم اجتماع المعرفة). وتهدف هذه المقالة إلى التعرُّض بالبحث حول رؤية القرآن الكريم في ما يخصّ الارتباط ما بين المجتمع والمعرفة والتعيّنات الاجتماعيَّة للعلم.

## تعريف علم اجتماع المعرفة

علم اجتماع المعرفة علمٌ يُبيِّن الصِّلات المتقابَلة وتناسب أنواع الحياة الاجتماعيَّة مع أنواع المعارف والعلوم[2]، وفي الواقع فإنّ هذا العلم، يدلّل على أنّ معارفنا في المفردات (التصورات) وأحكامنا (القضايا

---

(١) توكّل، محمّد، وآخرون، جامعه شناسي معرفت، ص ١٦٥، قم، الناشر مؤسسه آموزشي وپژوهشي إمام خميني، ١٣٨٣هـ. ش.

(٢) رضوي، مرتضى، گذرى بر جامعه شناسي شناخت، ص ٣، طهران، الناشر كيهان، ١٣٧١ هـ. ش.

والأحكام) إلى أيّ حدٍّ قد وقعت تحت تأثير طبيعة المجتمع والعوامل الاجتماعيّة[1].

قال (شلر) في تعريفه: «هو علم موضوعه يبحث العلاقات والصِّلات ما بين أنواع الحياة الاجتماعيَّة والأقسام المتنوّعة للمعارف»[2].

وعلى هذا فإنّ علم اجتماع المعرفة يَسعى للكشف عن الظواهر الاجتماعية الواقعة في طرق المعرفة؛ يعني الأنواع المختلفة للنُّظُم الفكريَّة، الثقافيَّة، النتَاجات الذهنيَّة، المعرفة العلميَّة، الدينيَّة، الفلسفيَّة، السياسيَّة، الحقوقيَّة والفنّية. ويسعى من جهةٍ أُخرى إلى دراسة الظروف الاجتماعيَّة والوجوديَّة مثل العوامل البنيويَّة، الثقافيَّة، السياسيَّة والشخصيَّة.

إنّ عالم اجتماع المعرفة يَهدف إلى التوصّل إلى هذا الارتباط، وإلى دراسة العمليّة التي تتشكّل بها أنواع المعرفة وتكون عرضة للثبات أو التبدّل[3]. طبعاً المنظّرون لهذا الفرع العلمي مثل (ماركس)، (مانهايم)، وآخرين لم غفلوا عن هذه السِعَة في معنى هذا العلم، بل إنّ كلاً منهم تعرّض إلى دراسة قسمٍ منه، ثمّ عمّموا النتائج الحاصلة إلى كافّة الدوائر المعرفيَّة[4].

(١) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢) توكّل، محمّد، مصدر سابق، ص٢٥ ـ ٢٦.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) عليزاده، عبدالرضا، نگاهي به جامعه شناسي معرفت ماكس شلر، ص ٤٧ ـ ٣٩، مجلة حوزه و دانشگاه، العدد ١١ و ١٢ (١٣٧٦ هـ. ش)، قم، دفتر همكارى حوزه ودانشگاه.

تتوافر وجهتا نظر مختلفتان فيما يخصّ نحو العلاقة بين المجتمع والمعرفة؛ فبعض علماء اجتماع المعرفة مثل دوركيم، ماركس والماركسية الوضعيّة يَعتقدون بأنّ محتوى المعرفة يَتعيّن ويتشخّص تبعاً للعامل الاجتماعي، يعني أنّ الأمر الاجتماعيّ يُوجد ماهيَّةَ وذات المعرفة، وبناءً على هذا الفهم والتلقّي فإنّ أصل المعرفةِ أصلاً وماهيَّة توجد من قِبَل المجتمع.

ولكن في المقابل هناك نظريّات أُخرى ترى أنّ تأثير ونفوذ العامل الاجتماعيّ يَنحصر في اختيار شكل وصورة المعرفة، من جملة القائلين بذلك ماكس شلر وماكس وبر[1]. المسألة الأساس في علم اجتماع المعرفة هي توضيح علاقة محتوى المعرفة مع العوامل الاجتماعيّة، وبحث كيفية تشكّل العلوم المختلفة في المجتمعات المختلفة، وطبيعة هذه العلاقة أيضاً[2].

طبعاً هناك اختلاف في وجهات النظر حول أنّ أيّ نوعٍ من المعرفة وإلى أيّ حدٍّ يتأثّر بالمجتمع، فالبعض ادّعوا أنّ المعرفة العلميَّة هي الأقلّ تقبّلاً لتأثير المجتمع بينما المعرفة الأيديولوجيَّة هي الأكثر تقبّلاً لهذا التأثير[3].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) كچوئيان، حسين، «جامعه شناسی معرفت و علم»، كرّاسة تدريسيّة، الفصل الثاني، الناشر مؤسسه آموزشي و پژوهشي إمام خميني، ١٣٨٤ هـ. ش.

(٣) ازدری زاده، حسين، «مؤلفه هاي تعين در آراء معرفتي ماركس»، ص ١٧، مجلة حوزه و دانشگاه، العدد ١١ و ١٢.

## القرآن الكريم والمعرفة

المعرفة هي من أهمّ القضايا التي أشار إليها القرآن الكريم في آيات مختلفة وبمناسبات متعدِّدة، فقد دعا الله سبحانه الإنسان في آيات متعدّدة إلى التفكّر والتأمّل وكسب العلم، ومدح طلاّب المعرفة ومعلّمي العلم، كما وبيّن أيضاً المسائل المختلفة لعلم المعرفة، مثل إمكان المعرفة، مصادرها وموانعها.

تهتمّ هذه المقالة بدراسة رؤية القرآن في مجال العلاقة بين المعرفة والمجتمع بمعناها الكلّي الشامل لمختلف العوامل الاجتماعيَّة، وتهدف إلى الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١ ـ هل يقرّ القرآن الكريم تأثير العوامل الاجتماعيَّة على المعرفة الإنسانيَّة، أم أنّه يرى العلم والمعرفة مستقلاّن عن العوامل والظروف الاجتماعيّة؟

٢ ـ في حال كان الجواب بالإيجاب، يُسأل: هل يرى هذه العلاقة في مضمون المعرفة؟

٣ ـ هل يرى الأمور الاجتماعيّة عوامل مسيطرة على تحديد هذا المضمون؛ بمعنى أنّ الإنسان يكون ملزَماً في ظلٍّ ظروف اجتماعيَّة خاصَّة أن يحمل المعرفة المتناسبة مع تلك الظروف؟

## القرآن ومصادر المعرفة

يذكر القرآن الكريم للمعرفة مصادر متعدِّدة، أي أنّه يبيّن قَنوات مختلفة يَستطيع الإنسان من خلالها كسب المعرفة وتنمية دائرة معرفته بالتناسب مع هذه المصادر. ويُمكننا أن نلمح أنواعاً من المعرفة، الأعمّ

من الشهوديّة، الحسيّة والعقلية، ولكلٍّ منها مصدره وقنواته الخاصَّة. وبالرجوع إلى الآيات الشريفة يُمكن استخراج أربعة مصادر معرفيَّة هي عبارة عن: العقل، التاريخ، القلب، والطبيعة[1].

### العقل

يُوصف العقل ـ والذي لعلّه أهمّ مصدر معرفيّ من وجهة نظر القرآن الكريم ـ بأنّه الرسول الباطنيّ؛ ويدعو الله تعالى الإنسان في آياتٍ كثيرة إلى التفكّر والتعقّل، الأمر الذي يدلّل على مكانة العقل الخاصَّة كمصدر للمعرفة. فعندما تتحدّث بعض الآيات عن خلق السماء والأرض تحثّ البَشر على التفكّر في عظمة الله، وعندما تُخاطب معارضي الأنبياء الذين اتخذوا موقفا يبتعدون فيه عن المعرفة الحقّة، تلجأ إلى ذمّهم بسبب عدم تعقّلهم وتفكّرهم[2]. وهناك آيات أخرى أيضاً تشير إلى التعقّل في دائرة السلوك، وتدعو الأفراد ذوي السلوك المنحرف إلى التعقّل والتفكّر في أعمالهم[3].

بعض الآيات تدلّ على أنّ العقل يُعدّ ضروريا لهداية الناس، وترى صحّة الاحتجاج بالعقل؛ وكمثال على ذلك: الآيات النازلة في شأن النبوة العامّة، فإنّها تتحدث عن هذا المضمون، فالقرآن الكريم يحدد أن الحجة سوف تكون للناس على الله لو لم يبعث الأنبياء فإنهم سوف يرون السبب في وقوعهم في الضلال هو تركهم دون

---

(١) مطهّري، مرتضى مجموعه آثار، ج ١٣، ص ٣٧٤، الطبعة الثامنة، طهران، الناشر صدرا، ١٣٨٠ هـ. ش.

(٢) الانبياء: ٦٧، كذلك. المائدة: ١٠٣ ، الانفال: ١٢٢ ، يونس: ٤٢، هود: ٥١.

(٣) الانعام: ١٥١، كذلك البقرة: ٧٩ و ٤٤.

هاد[1]. إذاً عقل الإنسان قادرٌ على الاستدلال على أنّ الوصول إلى المقصد غير ممكن إلا باتّباع الوحي[2].

الآيات المذكورة ترى أنّ العقل مصدرٌ مهم لبعض المعارف، وإذا لم يكن طريق العقل موجوداً فالأمر فلا فائدة للأمر باتّباعه، ولا معنى للمؤاخذة على تركه. وعلاوة على هذه الآيات هناك آيات كثيرة أخرى استفيد فيها من براهين عقليّة، إمّا لإثبات المدّعى وإمّا لإبطال معتقدات المنكرين.

## التاريخ

شغل التاريخ، كمصدرٍ من مصادر المعرفة، حيِّزاً كبيراً من الاهتمام القرآنيّ، فهناك قسمٌ لا بأس به من الآيات الشريفة خُصَّ بنقل قصص ووقائع الماضين. وبما أنّ القرآن الكريم هو وحي الإله الحكيم المنزّه عن العبث واللغو، فلا شكّ في أنّ غرض هذا الكتاب السماويّ لم يكن سرد القصص فقط، بل الغرض هو أخذ العِبَر والحصول على العلم والمعرفة من ثنايا هذه القَصَص، والاستفادة منها في مسيرة الحياة. ومن هذه الجهة نَلحظ في آيات مختلفة دعوة البشر إلى السير في الطبيعة والتفكّر والتأمّل في أثار الماضين: ﴿ **قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ** ﴾ (الروم، ٤٢)[3].

فهذا أمرٌ للنبي ﷺ أن يأمرهم أن يسيروا في الأرض فينظروا إلى

---

(١) النساء: ١٦٤ـ١٦٥ ، طه: ١٣٤.

(٢) جوادى آملى، عبد الله، شناخت شناسي در قرآن، ص ١٤١ الطبعة الثانية، قم، الناشر فرهنگى رجا، ١٣٧٢.

(٣) آل عمران: ١٣٧ ، النحل: ٣٦ ، النمل: ٦٩، الأنعام: ١١ ، العنكبوت: ٢٠ ، يوسف: ١٠٩.

آثار الذين كانوا من قبل، حيث خربت ديارهم، وعَفَت آثارهم، وبادوا عن آخرهم، وانقطع دابرهم، بأنواع من النوائب والبلايا، كان أكثرهم مشركين، فأذاقهم الله بعض ما عملوا ليعتَبِرَ به المعتبرون فيرجعوا إلى التوحيد[1].

وفي بعض الآيات الأخرى نجد أنّ القرآن الكريم يوبِّخ البشر بسبب عدم سيرهم في الأرض للاعتبار من مصير من سبقوا، فيقول: ﴿ **أَوَ لَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَاراً فِي الأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنَ اللهِ مِنْ وَاقٍ** ﴾ (غافر، ٢١).

والاستفهام في الآية إنكاريّ، والمقصود هو أنّه لماذا لا يسير هؤلاء الناس الذين أرسلنا إليهم الرسول في الأرض فينظروا نظر التفكّر والاعتبار، كيف كان عاقبة الذين كانوا من قبلهم، وكيف أخذهم الله بسبب تكذيبهم الأنبياء[2].

**كيفيَّة دلالة آيات السير على كون التاريخ مصدرا للمعرفة:** تبتني دلالة الآية الشريفة على كون التاريخ مصدراً للمعرفة على المقدّمات الآتية[3]:

**ألف ـ التاريخ سنّة وقانون:** تدلّ هذه الطائفة بوضوح على أنّ التاريخ قانون اجتماعيّ؛ لأنّه لو لم يكن هناك قانونٌ سائدٌ على المجتمع والظواهر الاجتماعية، فإنّه لا يمكن من خلال السير والنَّظر كشف

---

(١) الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان، ج١١، ص ١٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٧، ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(٣) رجبي، محمود، «قانونمندى جامعه و تاريخ»، فصلية تاريخ در آيينه پژوهش، العدد ٣، ص ٤٣ـ ٤٤ قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى (ره)، ١٣٨٣ هـ. ش.

القاعدة، وفي هذه الصورة لن تحصل البصيرة التي يَهدِف إليها القرآن المجيد، وحينئذٍ لن يكون اختيار الطريق الصحيح في الحياة ميسّراً.

إنّ آيات السير والنَّظر تدلّ صراحةً على اشتراك المجتمعات في السُّنَن وعلى الأقلّ في بعض القوانين الاجتماعيَّة، ومع الالتفات إلى أنّ هذه الآيات قد تعرَّضت إلى بيان عامل أو عوامل نشوء مثل هذا المصير من قبيل الفساد، الجرم والشرك، فإنّها مضافاً إلى دلالتها على كون الظواهر الاجتماعيَّة ذات قانون، تبيّن أيضاً نوعاً خاصاً من القانون الحاكم على تلك المجتمعات والمجتمعات المشابهة لها.

**باء ـ القوانين الاجتماعيَّة قابلةٌ للاكتشاف:** إنَّ الآيات التي تدعونا إلى السير والتفكّر في آثار الماضين تتحدّث عن إمكانيَّة كشف القوانين الحاكمة على الحياة الاجتماعيَّة؛ لأنّه لو لم تكن هذه القوانين قابلة للاكتشاف لكان الأمر بالسير والنظر لغواً، ولم يكن هناك وجهٌ حينئذٍ للتوبيخ على تركهما. وعلاوة على هذا لن تتحقَّق النتيجة التي رُتِّبت في بعض الآيات ـ ومن جملتها الآية ٤٦ من سورة الحجّ ـ على السير والنَّظر، ألا وهي البصيرة الداخلية والتعلّم من الحوادث التاريخيَّة.

## القلب

المصدر الثاني للمعرفة هو قلب الإنسان، والمراد من ذلك هو أنّ هناك بعض الإلهامات تحصل للقلب، ودرجتها الكاملة هي الوحي، وهذا يعني الإقرار بعالم ما وراء الطبيعة؛ لأنّ الطبيعة لا يمكنها أن توجّه هذا النوع من الإلهامات إلى الإنسان، ومن هذه الجهة فسنخ الإلهام هو سنخ الغيب[1].

---

(١) مطهّري، مرتضى، مصدر سابق، ص ٣٧٤ ـ ٣٦٥.

يعرّف القرآن الكريم القلب بعنوان كونه أحد من مصادر المعرفة، ويرى أنّ طريق الوصول إلى المعرفة القلبيّة أو وسائل هذه المعرفة هي تهذيب النفس[1]: ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا...**﴾ (العنكبوت، ٦٩)[2] ومفاد هذه الآية الشريفة يرجع إلى أنّ الذين يجاهدون في سبيل الله، ويهذّبون أنفسهم، ويُخلِصون نيّاتهم، فإنّنا سوف نهديهم عبر أحد طرق الغيب، ونعطيهم نوراً يدركون به حقائق الحياة[3].

بعض آيات القرآن ترى تقوى الله وتهذيب النفس طريقاً لحصول نوع خاص من المعرفة، من جملة هذه الآيات: ﴿ **إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً** ﴾ (الأنفال، ٢٩).

يذكر العلامة الطباطبائي في تفسيره لهذه الآية: «الفرقان ما يُفرَق به بين الشيء والشيء، وهو في الآية بقرينة السِيَاق وتفريعه على التقوى الفرقان بين الحقّ والباطل سواء كان ذلك في الاعتقاد بالتفرقة بين الإيمان والكفر، وكلّ هدى وضلالة أو في العمل بالتمييز بين الطّاعة والمعصية، وكلّ ما يُرضي الله أو يُسخِطه، أو في الرأي والنظر بالفصل بين الصواب والخطأ، فإنّ ذلك كله ممّا تُثمِره شجرة التقوى»[4].

### الطبيعة

الطبيعة هي أحد مصادر المعرفة، والطبيعة هي العالم الجسمانيّ، عالم الزمان والمكان وعالم الحركة، هي عين العالم الذي نَعيش فيه

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٧٤ ـ ٣٦٥.

(٢) مريم: ٧٦ ، محمّد: ١٧، يونس: ٩، التغابن: ١١، المؤمنون: ٥١، الكهف: ١٣ و ١٤.

(٣) مطهّري، مرتضى، مصدر سابق، ص ٣٦٨.

(٤) الطباطبائي، السيد محمد حسين، مصدر سابق، بيشين، ج ٩، ٥٦)

ونرتبط معه بحواسّنا[1]. يُعرّف الله سبحانه في ضمن آيات كثيرة الطبيعة وأجزائها بعنوان أنّها أحد مصادر المعرفة الإنسانيَّة، ويدعونا إلى التأمّل والتفكّر في أجزاء عالم الخلق: ﴿ **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ** ﴾ (آل عمران، ١٩٠)[2].

المراد من مفردة (خلق) كيفيَّة الوجود وآثار وأفعال الحركة والسكون واختلاف الليل والنهار، لا وجودها وظهورها، وفي النتيجة فإنّ خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار تشتمل على أكثر آيات الله تعالى المحسوسة[3]. وعلى هذا عندما يعرّف الله سبحانه عالم الطبيعة بأنّه آياته المحسوسة فإنّه يدعو الإنسان إلى التفكّر فيه لكي يكسب علماً خاصاً من هذا المصدر المعرفيّ هو معرفة الله تعالى.

ومن جهةٍ أُخرى قد أُشير في القرآن الكريم إلى وسيلة هذه المعرفة، وهي وسيلة الحسّ: ﴿ **وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ** ﴾ (النحل، ٧٨).

ذكرت الآية الشريفة العين والأذن، كوسيلتين حسيّتين للطبيعة، وتخصيصهما بالذكر لأهميَّتهما لا لانحصار الوسائل بهما، خصوصاً أنّ مقصود الآية هو التأكيد على الاستفادة من الوسائل المختلفة لأجل معرفة الحقّ والتكليف، وما له أهميَّة كبيرة في هذا المجال هو العين والأذن

(١) مطهّري، مرتضى، مصدر سابق، ج ١٣، ص ٣٧٢.
(٢) البقره: ١٦٤، الروم: ٢٢ـ٢٧، الملك: ٣.
(٣) الطباطبائي، السيد محمد حسين، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٣٦.

والقلب، وقد ذكرتهم الآية الشريفة[1].

وعلى هذا، ما يمكن استفادته من النصّ القرآني هو أنّ الإنسان يستطيع عبر طرق مختلفة أن ينال مختلف المعارف، وما يحدِّد نوع الطرق هي المعرفة التي يراد الوصول إليها؛ فإذا كانت المعرفة مربوطة بالموضوعات الحسّية فإنّ وسائل هذه المعرفة سوف تكون حسّية أيضاً، وكذلك الحال في سائر الموضوعات. وعلى هذا فبحسب الرؤية القرآنية يجب اعتماد الوسيلة المناسبة لكلّ موضوع والسير بما يناسبه[2].

## موانع المعرفة في القرآن (الأصنام الأربعة)

يواجه الإنسان في سيره للوصول إلى المعارف العلم بعض العقبات والموانع التي لا بدّ له من السعي لتلافيها، وأهمّها الأخطاء التي يبتلي بها الذهن. ونظراً لكون هذه الأخطاء سبّباً لضلال الإنسان، يُعبّر عنها بالأصنام، وهي أربعة أنواع، وقبل أن نتعرّض إلى بيان موانع المعرفة من وجهة نظر القرآن الكريم نذكر توضيحاً إجمالياً حول مفهوم هذه الأصنام:

**القسم الأوّل، الأصنام المشتركة:** أي الأخطاء التي هي من خصائص طبع البشر، فكما أنّ المرآة المعوّجة تحرف أشعة النور وتخرّب الصور وتبشّعها، كذلك المحسوسات والمعقولات تنحرف في ذهن الإنسان وتضيع؛ مثلاً: يميل الذهن لإدراك الأمور بنحو تام ومنتَظِم،

---

(١) اليزدي، محمّد تقى مصباح، معارف قرآن، ص ٣٩٨، قم، مؤسسه در راه حق، ١٣٧٣ هـ. ش.

(٢) أزدري زاده، حسين، جامعه شناسي معرفت در قرآن، ص ٥٩ـ ٦٠ رسالة ماجستير، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، ١٣٧٩ هـ. ش.

فيبني خطأ على التشابه بينها؛ فحيث يرتضي الدائرة نراه يحكم بكرويّة العالم واستدارة حركات أجزائه. وأيضاً يقوم بقياس كل شيءٍ على النفس، ويظن أنّ لكل شيءٍ علّة غائيّة، كما أنّه يتبنّى في أي ودون تأمّل عقيدة غيبية، ويسعى للبحث عمّا يؤيّد صحتهاطلب دائماً ويغفل عمّا يضعّفها؛ فإذا رأى مناما يطابق الواقع صدفة يَبني عليه، ولا يتذكّر عدم مطابقة مائة من المرّات بين المنام والواقع، ويتعصّب لما يختاره من عقائد، وغالباً ما يفتقد الإنصاف ويحكم وفقاً لعواطفه ونفسيّاته من الغرور والنخوة والخوف والغضب والشهوة. فحواس الإنسان التي هي منشأ علمه قاصرة، وفي معرض الخطأ، ولا يسعى لإصلاح أخطائه عبر التأمّل والتعمّق، فنظرته ظاهريّة ولا يتعمّق في المطالب، وبدل أن يشرّح أمور الطبيعة يهتم دائماً بالتجريدات الذهنيّة ويظن أنّ أمور ذهنه التجريديّة والانتزاعيّة حقيقةً من الحقائق.

**القسم الثاني، الأصنام الشخصيَّة:** أي الأخطاء التي يُبتلى بها الأشخاص بمقتضى طبائعهم الخاصّة؛ كما لو تعلّق قلب الشخص بأمرٍ ما فإنّه يجعله مداراً ومحوراً لعقائده، فأرسطو مثلاً كان شغوفاً بالمنطق، وقد بنى فلسفته عليه. وهناك بعض الأفراد يلحظون المشابهات ويعمدون إلى الجمع بين الأمور، وهناك بعضٌ آخر يلحظون بشكل مستمرّ ما بين الأمور من اختلافات وفروق.

بعضٌ من الناس يُصدِرون أحكاماً جازمة في كلٍّ باب، وبعضهم يعيش حالة الترديد والتأمّل ما يجعله شكّاكاً. البعض يعشقون القدماء، وآخرون لا يرونهم شيئاً ويميلون إلى المتأخّرين غافلين عن لزوم أن لا يكون الزمان هو المناط في الرأي؛ بل لا بدّ من قبول قول الحقّ من كلٍّ

قائل، سواء كان من المحدَثين أو من القدماء. وهناك بعض الأذهان تلاحظ الجزئيّات دائماً، وآخرون همهم الكلّيات، والحال أنّه لا بدّ من ملاحظة كلا الاثنين.

**القسم الثالث، الأصنام السوقيّة:** وهي الأخطاء التي تنتقل بين الناس نتيجة عشرتهم مع بعضهم البعض، وذلك بسبب النقص والقصور الموجود في الألفاظ والعبارات؛ لأنّها موضوعة من قبل العامّة ولم تخضع للبحث والتدقيق. فهناك الكثير من الألفاظ ليس لمعانيها وجود في الخارج، مثل الحظّ والصدفة والأفلاك. أو أنّ معانيها مجملة ومشوّشة وغير واضحة وصريحة؛ مثل الجوهر، العرض، الوجود، الماهيَّة، الكون، الفساد، العنصر، المادّة، الصورة وأمثالها. لهذا السبب هناك الكثير من الأمور لا تُفهم بشكلٍ صحيح فتُعطي للناس تصوّرات خاطئة.

**القسم الرابع، الأصنام الاستعراضيَّة:** وهي الأخطاء التي تحصل نتيجة التعليمات والاستدلالات الخاطئة للحكماء. يرى (بيكن) في هذا المجال أنّ كلَّ مذهبٍ من مذاهب الحكماء يملك نمطاً استعراضيّ، ويرى أنّها ثلاثة أقسامٍ: القسم الأوّل يُسمّيه السوفسطائيّ أو النظريّ؛ يعني أنّ الفيلسوف ومن دون أن يحقّق ويدقّق في بعض الأمور المتداولة يتّخذها أساساً يَنسج عليه جملة من الخيالات؛ القسم الثاني الحكمة التجريبيّة، وهو على عكس القسم الأوّل قلّما يعتمد فيها على التعقّل والاستدلال، ويُكثر من الاعتماد على التجريبيّات والأمور العمليّة. القسم الثالث يَبتني على المنقولات والإحساسات والعقائد المذهبيَّة، مثل تعاليم فيثاغورس وأفلاطون والذين أرادوا صنع الفلسفة اعتماداً على سفر التكوين وكتاب أيوب، حتّى أنّهم أخذوا معلومات

من الأرواح والجنّ والملائكة، ويُطلِق بيكن على هذا القسم الفلسفة الموهومات[1].

## هوى النفس (الصنم الشخصيّ)

من الموارد التي هي منشأ لخطأ الذهن هوى النفس الشخصيّ والتي يُطلق عليها الصنم الشخصيّ. وقد أُشير إلى هذا المانع في العديد من الآيات القرآنيّة، كالآية في سورة النجم: ﴿ **إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى** ﴾ (النجم،٢٣)[2].

فالآية الشريفة تُشير إلى أمرين: ١ ـ أولئك الذين يأخذون بالظنّ بدلَ العلم، ٢ ـ أولئك الذين يَنطِقون بما تريدهم قلوبهم، فما يقولونه ليس هو منطق العقل والفكر ومنطق الاستدلال، بل هو منطق ولسان هوى النفس[3]. ومعنى اتّباع الأهواء هو إمارة وسيطرة الطبع على القلب والعقل. إذاً فالقلب غير المحكوم للطبع، والباقي على طهارته النظريّة والأصلية لا يتأخَّر في فهم المعارف الدينيّة والحقائق الإلهيّة[4].

## تقليد القدماء (صنم السوق)

عُبّر في القرآن عن صنميّة السوق أو صنميّة الاستعراض بعنوان التقليد؛ ويؤكّد القرآن كثيراً على بيان أنّ تقليد القدماء يوقِع الإنسان في

---

(١) فروغي، محمد علي، سير حكمت در اروپا، ج ١، ص ١٣٩ـ ١٤٢، الطبعة الثانية، طهران، زوّار، ١٣٦٧هـ . ش.

(٢) محمّد: ١٤، الروم: ٢٩.

(٣) مطهّري، مرتضى، مصدر سابق، ص ٥٧٩.

(٤) الطباطبائي، السيد محمد حسين، مصدر سابق، ج ١٨، ص ٣٥٦.

الخطأ. وينقل القرآن ينقل عن الأنبياء كافّة نهيهم عن التقليد[1]. وفي معرض حديث القرآن عن دعوة الأنبياء وردّة فعل الناس ورفضهم لاتّباع المعارف الإلهيّة يشير إلى مسألة التقليد: ﴿ **فَلاَ تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِمَّا يَعْبُدُ هَؤُلاَءِ مَا يَعْبُدُونَ إِلاَّ كَمَا يَعْبُدُ آبَاؤُهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِنَّا لَمُوَفُّوهُمْ نَصِيبَهُمْ غَيْرَ مَنقُوصٍ** ﴾ (هود، ١٠٩)[2]. يعني لا شكَّ في بطلان ما يعبُدُ هؤلاء، فإنّهم ما يعبدون إلى ما كان يعبد آباؤهم.

إذا مرَرنَا على احتجاجات الأنبياء التي نقلها القرآن الكريم نرى أنّ أصولها مشتركة والاختلاف بينهم إنّما هو في لغة بيان ذلك. وأحد الأصول المشتركة بين جميع الأنبياء هو نفي التقليد. فكلُّ نبيٍّ كان يُعالج في محيطه مشكلة خاصة؛ مثلاً شعيبعليه السلام كان يركّز على مسألة النقص في المكيال والميزان، فيُعلم من ذلك أنّ هذه المشكلة كانت رائجةً جداً في مجتمعه. وكذلك لوطعليه السلام كان يصرّ على النهي عن تلك الفاحشة الخاصّة لابتلاء قومه بها؛ وموسىعليه السلام كان مهتمّاً بموضوع خاص، وعيسىعليه السلام كان يركّز على موضوع آخر، ولكن الأمر الذي تحدّث به الجميع بالاتّفاق هو نفي التقليد؛ لأنّ من الأمور التي توقِع البشر في الخطأ هو ميل الإنسان إلى الحكم بصحّة كلِّ ما قاله أسلافه. يعني لأنّ لديه هذا الميل فإنّه يَقبل كلامهم ثمَّ يَجترح لهم بعد ذلك الأدلَّة، الأدلَّة المخترَعة التي لا توجب العلم أيضاً للإنسان. ولو أنَّ الإنسان قطع سنّة اتّباع السلف، واعتمد على عقله الفطريّ الإلهيّ فإنَّه يَستطيع حينئذ أن يعرفَ إن كان ما

---

(١) مطهّری، مرتضی، مصدر سابق، ج ٤، ص ٥٧٧.

(٢) هود: ٦٢، يونس: ٧٨ ، الاعراف: ٢٨، الأنبياء: ٥٣ و ٥٤، الشعراء: ٧٤، لقمان: ٢١، الزخرف: ٢٢ و ٢٣.

يقوله الأسلاف صحيحاً أو باطلاً، أو أنّ نصفه صحيح ونصفه الآخر باطل[1].

التقليد الأعمى يُمكنه أن يمنع الإنسان من الوصول إلى المعرفة وكذلك من قبولها؛ كما يقول القرآن الكريم: ﴿ **وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ...** ﴾ (الأنعام، ٣٩) والمقصود من الصمّ في الآية الشريفة أولئك الذين كانوا يتّبعون زعماءهم بشكلٍ أعمى، وهذا الاتّباع والتقليد وصل إلى حدّ سلبهم حسّ سماع دعوة الحقّ. والمراد من البُكم أولئك الكِبَار الذين كان الناس يتّبعون أوامرهم برفض دعوة التوحيد، بالرغم من معرفتهم بأنّها دعوة حقّة، لذا فبسبب امتناعهم من قول الحقّ والاعتراف به والشهادة به أصبحوا بُكماً[2].

## اتّباع الكبراء (الأصنام الاستعراضيّة)

مسألة اتّباع الكبراء والأعيان غير مسألة تقليد الأسلاف؛ ففي تقليد الأسلاف يكون الإنسان متعلّقاً بأسلافه وراغباً في السير على طريق آبائه وأجداده نفسه، أمّا اتّباع الكُبَراء فهو ما يُطلِق عليه (بيكن) الأصنام الاستعراضيَّة، ومقصوده المذاهب الفلسفيَّة، والشخصيَّات العلميَّة الكبيرة التي تُضِلُّ فكر الإنسان؛ مثلاً، يسعى للإنسان للتفكير في مسألةٍ ما، لكنّه عندما يرى أمامه عظمة أرسطو وأبي علي سينا اللّذين ملآ روحه وفكره فإنّه يقبل كلامهما بشكلٍ كامل؛ لأنّه يرى أنّهما منزّهين عن الاشتباه. وهذا يكون سبباً لجهله بأنّه واقعٌ في أسر رعب عظمة الكِبَار.

---

(١) مطهّري، مرتضى، مصدر سابق، ج ٤، ص ٥٧٧.

(٢) الطباطبائي، السيد محمّد حسين، مصدر سابق، ج ٧، ص ١١٩.

يطرح القرآن الكريم مسألة اتِّباع الكُبَراء ـ غير الآباء ـ بشكلٍ صريح؛ ففي معرض حديثه عن السؤال الذي يُوجَّه يوم القيامة إلى بعض الناس عن سبب سيرهم في طريق الخطأ والضلالة، ينقل جوابهم: ﴿ **وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ** ﴾ (الأحزاب، ٦٧)؛ فإنّ كِبَار القوم لأنّهم كِبَار وعظماء، عندما يَسيرون في طريق معيّن فإنّ الصِّغَار يسيرون وراءهم. وهذه مسألة أخرى غير مسألة اتِّباع الأسلاف[1].

عندما يَنقل القرآن الكريم قصَّة امتناع قوم شعيب عن قبول دعوته يبيّن استدلالهم على ذلك فيقول: ﴿ **قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا...** ﴾ (هود، ٨٧) وللعلامة الطباطبائيّ كلامٌ في تفسير الآية يَستشفُّ منه تفسيره الآية بمسألة اتّباع الكُبراء لا تقليد الأسلاف، فيقول: إنّهم إنّما قالوا : «أن نترك ما يعبُد آباؤنا» دون أن يقولوا: «أن نترُكَ آلهتنا أو أن نترُكَ الأوثان» ليُشيروا بذلك إلى الحجَّة في ذلك وهي أنّ هذه الأصنام دام على عبادتها آباؤنا فهي سنّة قوميَّة لنا، ولا ضير في الجري على سنّة قوميَّة ورثها الخلف من السلف، ونشأ عليها الجيل بعد الجيل، فإنّا نعبد آلهتنا وندوم على ديننا وهو دين آبائنا ونحفظ رسمَّاً مليّاً عن الضيَعَة»[2].

## التعصّب (صنم الطائفة)

جُبِلَت خلقة الإنسان بنحو يتَّجه بتفكيره إذا كان يحمل لوناً خاصَّاً من الناحية العاطفية إلى حيث لا يستطيع أن يرى الحقائق كما هي عليه،

---

(١) مطهّري، مرتضى، مصدر سابق، ج ٤، ص ٥٨٠.

(٢) الطباطبائي، السيد محمّد حسين، طباطبائى، الميزان، ج ١٠، ص٣٦٦.

بل يراها بحسب ذلك اللون. إنَّ العشق والبغض عاملان يُوجِبان قيام حالة التعصّب في روح الإنسان، فلا يَقدر حينئذٍ على رؤية الشيء كما هو عليه في الواقع[1]. وطبقاً لتعبير العلاّمة الطباطبائي: «فإنّ التعصّب للمذاهب هو الذي صرف كثيراً من العلماء الأذكياء عن إفادة أنفسهم وأمّتهم بفطنتهم وجعل كتبهم فتنة للمسلمين»[2].

ولعلّنا نجد آياتٍ كثيرة لها نوع دلالة على مانعيَّة التعصّب من تحقّق المعرفة الصحيحة لدى الإنسان ﴿ **كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ** ﴾ (المؤمنون، ٥٣).

تستَعرِض الآية حقيقة نفسيَّة واجتماعيَّة وهي أنّ التعصّب الجاهليّ للأحزاب والفئات يمنع وصولها إلى الحقيقة؛ لأنّ كلاًّ منها قد اتَّخذ سبيلاً خاصّاً به. وأصبح في قوقعةٍ لا تَسمح للنور بالدخول إلى قلبه[3].

إنّ قصة بني إسرائيل ومعتقداتهم العجيبة التي نقلها القرآن الكريم لهي نموذجٌ صارخٌ لهذه المقولة، إنّ تعصّبهم لدينهم وأصلهم هيّأ الأرضية لقيام تلك المعتقدات الخاطئة وحرمهم من الوصول إلى المعرفة الحقيقيَّة، ﴿ **وَحَسِبُوا أَلاَّ تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وَصَمُّوا** ﴾ (المائدة، ٧١)[4].

ظنّوا أنّهم غير معذّبين، ولذلك أصبحوا عُمياً عن رؤية الحقائق

---

(١) مطهّري، مرتضى، مصدر سابق، ج ١٣، ص ٤١٩ـ٤٢٠.

(٢) الطباطبائي، السيد محمّد حسين، مصدر سابق، ج ٤، ص ٣٢٩.

(٣) الشيرازي، ناصر مكارم شيرازي، تفسير نمونه، الطبعة الواحدة والعشرون، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٧، ج ١٤، ص ٢٥٩.

(٤) راجع أيضا، البقرة: ٨٠

وصُمّاً عن سماع قول الحقّ: فيُمكن أن يُستفاد من الآية الشريفة أن تعقًّب بني إسرائيل لدينهم وأصلهم كان السبب لعمَاهم وصمَمِهم. يقول العلاّمة الطباطبائي في هذا المجال: «فمعنى الآية ـ والله أعلم ـ أنّهم لمكان ما اعتقدوا لأنفسهم من كرامة التهود ظنّوا أن لا يُصيبَهم سوء أو لا يُفتنون بما فعلوا فأعمى ذلك الظنُّ والحسبان أبصارهم عن إبصار الحقّ، وأصمّ ذلك آذانهم عن سِمَاع ما يَنفعهم من دعوة أنبيائهم»[1].

## النزعة الحسّية

المانع الآخر من موانع المعرفة التي أُشير إليها في القرآن الكريم وليست من ضمن الأصنام الأربعة هو النزعة الحسّية، والسبب في ذلك هو أنّ محلّ عيش الإنسان هو الطبيعة، فيأنس كثيراً نتيجة لذلك بالمحسوسات. هذا التماس القريب الذي يَحصل للإنسان مع الطبيعة من دون أيّ جهدٍ ومشقَّة يوجب أن يَستفيد الإنسان في الموضوعات غير المحسوسة وما وراء الحسّ من الحسّ، وأن يَبحث دائماً عن الأمور الحسّية. نَلتقي بآيات متعدِّدة من القرآن الكريم تحكي عن أقوام امتنعوا عن قبول كلام الله والوحي بسبب هذا المانع. وبنو إسرائيل هم المصداق الواضح لذلك: ﴿ **وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى الله جَهْرَةً** ﴾ (البقرة، ٥٥) ونظيرها آية: ﴿ **وَقَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلاَ أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلاَئِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا** ﴾ (الفرقان، ٢١).

وهذا التوقّع غير المعقول وغير الصحيح والذي نشأ من أُنسهم بالمحسوسات وقُربهم إلى الطبيعة هو الذي مَنَعهم من التفكير والمعرفة

---

(١) الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، مصدر سابق، ج ٦، ص ٦٨.

الصحيحان للحقائق وللخالق تعالى وفي النهاية من الإيمان[1].

ويصف القرآن الكريم المعرفة التي يملكها هؤلاء: ﴿ **يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنْ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنْ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ** ﴾ (الروم، ٧).

مراد هذه الآية هو أنّ هؤلاء لديهم علمٌ بظاهر الدنيا فقط، وهم غافلون عن باطن الدنيا التي هي نشأة المِثال والعقل، والدليل على ذلك أنّ الكفّار يَعتمدون في المعرفة على الحسّ والمذهب الحسّي، وأمّا العقل فلا يرونه وسيلةً يُمكن من خلالها تحسين إدراك الحواسّ. وقد أشار الله تعالى في سورة النجم إلى ضعف وتفاهة علمهم[2].

إنّ ما هيّأ الأرضية لاحتيال ومكر السامري عند غيبة موسى عليه السلام، ومكّن من عباده العجل بين قوم موسى عليه السلام، لهو الميل الحسّي لدى بني إسرائيل؛ فإنّ الشخص الذي يتعرّف على العالم من خلال المعرفة الحسّية، فيؤمن طبقاً لها، إذا تبدّلت آلة معرفته وحسّه، أو تحوّل متعلّق حسّه وتغيّر، فإنّه سوف يترك إيمانه. هكذا كان إيمان بني إسرائيل، فإنّهم آمنوا لما رأوا عصا موسى عليه السلام، وبعد ذلك لمّا رأوا جسد العجل له خوار اتّبعوا السامري[3].

## القرآن الكريم وعلاقة المجتمع والمعرفة

إنّ ما نسعى للوصول إليه في بحثنا هذا هو معالجة رؤية القرآن الكريم فيما يرجع إلى العلاقة بين المعرفة والمجتمع، بصرف النَّظر عن

---

(١) اليزدي، محمّد تقى مصباح، أخلاق در قرآن، ج ١، ص ٣١١ـ ٣١٢، الطبعة الثالثة، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى (ره)، ١٣٧٧ هـ. ش.

(٢) جوادى آملى، عبد الله، مصدر سابق، ص ١٩٥ـ ١٩٩.

(٣) المصدر نفسه.

نحو هذه العلاقة، كتأثير الاجتماعيَّات في مضمون المعرفة، أو سيطرة العوامل الاجتماعيَّة على المعرفة، السؤال هنا هو أنّه هل يقرّ القرآن الكريم بوجود علاقة بين المجتمع والمعرفة، بمعناها العام الشامل للأخلاق والسلوكيَّات والميول؟ هل يرى القرآن الكريم ارتباطاً بين مجتمع معيّن ونوعٍ خاص من المعرفة؟ وبعبارةٍ أُخرى: هل يمكن وجود معارف تختص بمجموعات محدّدة؛ بمعنى أن يكون للمجموعات الاجتماعيَّة أفكار، أخلاق، سلوكيَّات، وميول متشابهة، بمعنى أن يكون لهذه المجموعات ـ نظراً لكونها تعيش الحياة اجتماعيّة وتقوم بينها علاقات اجتماعية ـ نوع موحّد من الأفكار والميول؟

يُستفاد بملاحظة العديد من آيات القرآن الكريم الدلالة على وجود نوعٍ من المعرفة الخاصة بمجموعات محدّدة. أي ثمّة آياتٍ متعدّدة من الكتاب العزيز تدلّ على أنّ المجموعات الاجتماعيَّة بسبب تعاملها فيما بينها، لها نوع معرفة وخلق وسلوك واحد جمعيّ. أمّا نحو هذا الارتباط وأنّه ارتباط ضروريّ أو غير ضروريّ فهذا ما سوف نتعرّض له في القسم الثاني من هذه المقالة.

الآيات التي تدلّ على هذا الموضوع يمكن تقسيمها كالآتي:

## آيات التقليد

تعرّضنا عند حديثنا عن مصادر المعرفة للآيات التي تتحدّث عن التقليد، وتشكّل هذه الآيات نموذجاً واضحاً للعلاقة بين المعرفة والمجتمع وتأثير العوامل الاجتماعيَّة على المعرفة والتحديد الاجتماعيّ لها. ومفَاد هذه الآيات يدلُّ على أنّ بعض الجماعات المرتبطة اجتماعياً وبسبب تقليدهم للأسلاف تكوّنت لديهم معرفة من نوعٍ خاص، فكانت

عقيدتهم جميعا عبادة الأصنام، ﴿ مَا يَعْبُدُونَ إِلاَّ كَمَا يَعْبُدُ آبَاؤُهُمْ مِنْ قَبْلُ ﴾ (هود، ١٠٩).

## آيات الولاية

تتحدَّث بعض الآيات في القرآن الكريم عن قبول أو رفض ولاية بعض المجموعات بالنسبة إلى مجموعات أُخرى اجتماعيَّة، فبعض الآيات تؤكّد على ولاية المؤمنين على بعضهم البعض، وبعضها الآخر يحذّر المؤمنين من تولّي الكفّار ﴿ لاَ يَتَّخِذْ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (آل عمران، ٢)[١].

يذكر العلاّمة الطباطبائي في تفسير هذه الآية التالي: «فاتِّخاذ الكافرين أولياء هو الامتزاج الروحيّ بهم بحيث يؤدّي إلى مطاوعتهم والتأثّر منهم في الأخلاق وسائر شؤون الحياة وتصرّفهم في ذلك... وعلى هذا فأخذ هذه الأوصاف في قوله: ﴿ لاَ يَتَّخِذْ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ للدلالة على سبب الحكم وعلّته، وهو أنّ صفتيّ الكفر والإيمان مع ما فيهما من البُعد والبينونة، ولا محالة يَسري ذلك إلى من اتَّصف بهما فيفرِّق بينهما في المعارف والأخلاق وطريق السلوك إلى الله تعالى وسائر شؤون الحياة لا يلائم حالهما مع الولاية، فإنّ الولاية يوجب الاتِّحاد والامتزاج، وهاتان الصفتان توجِبان التفرّق والبينونة؛ وإذا قويت الولاية كما إذا كان من دون المؤمنين أوجب ذلك فساد خواصّ الإيمان وآثاره ثمّ فساد أصله»[٢].

---

(١) راجع أيضا، المائده: ٥١، الممتحنه: ١، المجادلة: ٢٢.

(٢) الطباطبائي، السيد محمّد حسين، مصدر سابق، ج ٣، ص١٥١ ـ ١٥٢.

وعلى هذا، يُستفاد من الآية الشريفة أنّ المجموعات الاجتماعيَّة، كالكفّار والمسلمين، قد يتحقّق لديهم نوعٌ خاصٌ من المعرفة والفكر والميل، نتيجة طبيعة علاقاتهم الاجتماعيَّة وحياتهم الجمعية. وبعبارةٍ أُخرى: إنّ للعلاقات الاجتماعيَّة تأثيراً في تعيّن المعرفة والميول لدى الأفراد والجماعات؛ كما أنّ قبول ولاية جماعةٍ اجتماعيَّةٍ خاصَّة والتَّعامل معها يبعث على قبول الإنسان لأخلاقها وتصرّفاتها وعقائدها.

## الآيات المتعلقة بالاقتصاد

إنّ لعلاقة الاقتصاد بالمعرفة، ولتأثير الإمكانات الماليَّة على نوع المعرفة والميول، مكانةً خاصَّةً في مجال علم الاجتماع، وبالخصوص في علم اجتماع المعرفة. ويرى بعض الباحثين أنّ هذه العلاقة تمتاز بالقوّة والمتانة إلى درجةٍ أنّه يراها العامل الوحيد المحدِّد للمعرفة وللميول الإنسانيَّة. والذي يبدو أنّ مفاد بعض الآيات يحكي عن نوعٍ من العلاقة بين العوامل الاقتصاديَّة والمعرفة، وبعبارةٍ أُخرى: هذه الآيات تحكي عن تأثير الإمكانات الاقتصاديَّة على معارف الإنسان وميوله.

**﴿وَلاَ تُطِعْ كُلَّ حَلاَّفٍ مَهِينٍ * هَمَّازٍ مَشَّاءٍ بِنَمِيمٍ * مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ * عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ * أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ * إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾** (القلم، ١٠ــ ١٥)[1].

يقول العلاّمة الطباطبائي بأنّ قوله **﴿أَنْ كَانَ ذَا مَال وَبَنِينَ ﴾** «الظاهر أنّه بتقدير لام التعليل، وهو متعلّق بفعل محصّل من مجموع الصفات الرذيلة المذكورة، أي هو يفعل كذا وكذا لأنَّ كان ذا مال وبنين فبَطر

(١) راجع أيضا، الكهف: ٣٢ـ٣٤، العلق: ٦ـ٧.

بذلك، وكفر بنعمة الله وتلبّس بكلٍّ رذيلة خبيثةٍ بدلَ أن يشكر الله على نعمته ويصلح نفسه»[1].

وقصة قارون هي نموذجٌ واضحٌ عن العلاقة بين المعرفة والاقتصاد، وقد عرضها القرآن الكريم في عدّة آيات: ﴿إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنْ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لاَ تَفْرَحْ إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْفَرِحِينَ * وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلاَ تَنسَ نَصِيبَكَ مِنْ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ وَلاَ تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الأَرْضِ إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ * قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِندِي﴾ (القصص، ٧٦ ـ ٧٨).

إنّ قارون كان سبطاً من الأسباط، أي من قوم موسى ومن المستضعفين الذين استضعفهم فرعون، هذا الفرد الذي عاش الاستضعاف وآلامه سابقاً، عندما أصبح ثريّاً كبيراً انقلب على قومه الذين عاشوا الاستضعاف معه وطغى عليهم[2].

إنّ الآية الشريفة وإن كانت تتحدَّث بالأصل عن شخصٍ بعينه هو قارون، لكنّ هذا التوهّم الخاطئ الذي عَرَض له وسبّب له الهلاك لا يختصّ به، بل إنّ جميع أبناء البشر الذين رَسَخَت المادّيات في أذهانهم مبتَلون مثله بهذا التوهّم الخاطئ؛ فعامّة أبناء الدنيا يتخيَّلون أنّ ما هم عليه من ثروة ومقام قد أوصلهم إليه علمهم ومعرفتهم[3].

---

(١) الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، مصدر سابق، ج ١٩، ص ٣٧٢.

(٢) مطهّري، مرتضى، جامعه و تاريخ، ص ١٧٤، الطبعة العاشرة، طهران، الناشر صدرا، ١٣٧٦ هـ . ش.

(٣) الطباطبائي، السيد محمّد حسين، پيشين، الميزان، ج ١٦، ص٧٧، بتصرّف.

ويَلجأ القرآن الكريم في تحذيره لمشركي مكّة ـ وقد كان قادتهم من أثرياء مكّة ـ إلى أمرهم بالسير في الأرض، ودعوتهم إلى التأمّل في ما آل إليه أمر من سبَقَهم من الكفّار الذين كانت لديهم القدرة الماليَّة العظيمة. ويُستفَاد من هذه الدعوة أنّ إحدى عوامل المعتقدات الفاسدة لمشركي مكَّة وأسلافهم من وجهة نظر القرآن الكريم هي قدرتهم الماليَّة.

﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَاراً فِي الأَرْضِ فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ * فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنْ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُون ﴾ (غافر،٨٢ ـ ٨٣).

«والمراد بفرَحِهم بما عندهم من العلم شدّة إعجابهم بما اكتسبوه من الخبرة والعلم الظاهريّ وانجذابهم إليه الموجِب لإعراضهم عن المعارف الحقيقيَّة التي جاءت بها رسلهم، واستهانتهم بها وسخريّتهم بها»[1].

الموضوع الآخر المهمّ في مسألة علاقة المعرفة بالاقتصاد ظاهرة المترَفين، ونُشير إليه بشكلٍ مستقلّ لما له من أهميَّة.

## المُترَفون، معرفة وميول خاصّين

يُطلق القرآن الكريم على مُنكري المعارف الإلهيَّة تسميات متعدّدة نحو: (الملأ)، (المترَف)، (المستكبر)، (الملوك)، وأمثالها. وتقع تسمية (المترفون) على رأس تلك الجماعة الرافضة لأوامر وتعاليم الأنبياء، ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا

---

(١) المصدر نفسه،همان، ج ١٧، ص٣٥٦.

آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ (الزخرف، ٢٣) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ (سبأ، ٣٤)[١].

«مترَفوها جمع مترَف من مادّة تَرف، بمعنى التوسّع في النعمة، والمترف الذي قد أبطرته النعمة وسِعَة العيش، وأترفته النعمة أي أطغته»[٢].

ويستفاد من الآية الشريفة أنّ طبقة المترفين، وهي طبقة أصحاب النفوذ والأثرياء في قومهم يملكون نمطاً خاصّاً من التفكير. وبعبارةٍ أُخرى: ظاهر الآية يوحي بمحدِّدٍ اجتماعيّ للمعرفة يتعلّق بهذه الطبقة؛ أي إن المكانة الاجتماعيّة للمترَفين تستتبع مثل هذه المعرفة والميول، ولو فرضنا أنّ هؤلاء لم يكونوا في مثل هذا الوضع الاقتصاديٍّ لكان من الممكن أن يكونوا بعيدين عن هذا النوع من المعرفة.

وبناءً على هذا، يُستفاد من الآية الشريفة بوضوح أنّ المترفون هم قادة المعارضة للأنبياء، وهم الذين كانوا يحتجّون بتقليد الأسلاف[٣].

## نحو ارتباط المجتمع بالمعرفة في القرآن

إنّ ما نصل إليه من خلال العرض المتقدّم للآيات القرآنيّة هو أنّ القرآن الكريم يؤيّد نظرية علاقة المجتمع بالمعرفة، وبتعبير آخر: يؤيّد تأثير العوامل الاجتماعيّة على المعرفة، وعلى النمط المعرفي الذي تتبّعه الجماعات.

---

(١) راجع أيضا، الإسراء: ٦، المؤمنون: ٦٤.

(٢) الشيرازي، ناصر مكارم، تفسير الأمثل، ج ١٣، ذيل الآية ٣٤ من سورة سبأ.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢١، ص ٣٨.

لكنّ السؤال الذي يُطرح هنا هو عن نحو هذا الارتباط من وجهة نظر القرآن الكريم؟ فهل يمكننا الوصول من خلال ملاحظة الآيات المذكورة في موضوع علاقة المجتمع بالمعرفة إلى:

أولاً: أنّ للعوامل الاجتماعية دخالةً في مضمون المعرفة، أو أنّ تأثير هذه العوامل لا يتجاوز تحديد الموضوع، والظروف المحيطة بالعلاقات الإنسانيّة؟

وثانياً: إذا كانت للمجتمع تأثيره على مضمون المعرفة من وجهة نظر القرآن الكريم، فهل أنّ هذا التأثير هو بنحو العلّة التامّة، أو في حدّ الاقتضاء والعلّة الناقصة؟ وبعبارةٍ أُخرى، هل يُستفاد من الآيات الشريفة أنّ الاجتماعيّات تكون عاملا محدِّداً لنوع المعرفة، وأنّ الإنسان في أيّ جماعة أو طبقة كان، يملك نوعاً من المعرفة والميول بالنحو الذي تفرضه تلك الطبقة والجماعة؟

ثالثاً: هل يحدِّد القرآن الكريم بدائرة تأثير المجتمع على المضمون المعرفي للجماعة بنحو ينفي تأثير التفكير الفردي على المعرفة، ألا يمكن أن يمتلك الفرد نمط تفكير خاص لا يعود إلى الجماعة التي يعيش ضمنها؟

## القرآن ودور المجتمع في مضمون المعرفة

الآيات المذكورة في باب العلاقة بين المعرفة والمجتمع على طائفتين:

أ ـ يُستفاد من طائفة من الآيات أن دور المجتمع لا يقتصر تأثيره صورة وشكل المعرفة، بل له تأثير على المحتوى والمضمون المعرفيّ،

أي إنّ دوره لا ينحصر في تعيين الموضوعات وأنماط العلاقات بل يتعداه إلى تحديد المحمولات وحملها على موضوعاتها. وكمثالٍ على ذلك، عندما يتمُّ التعرّض لموانع المعرفة ودور (الكُبَراء)، ودورَ تقليد الأسلاف، فلعلّ الظاهر أنّ تلك الآيات تدلّ على أنّ الأتباع كانوا يتلقّون المضمون المعرفي بتمامه من هؤلاء، دون أن يكلِّفوا أنفسهم عناء التدقيق ودون اتِّباعٍ منهم للمنطق العلمي، فما كان يقوله كبراؤهم وأسلافهم كانوا يقبلونه.

ب ـ المستفاد من بعض الآيات أنّ بعض العوامل الاجتماعية لا دور لها في مضمون المعرفة، وأنّ تأثيرها ينحصر في تحديد العلاقات القائمة بين الأفراد؛ فالآيات التي تشير إلى علاقة العوامل الاقتصادية بالمعرفة، هي من هذا القسم؛ فالظروف الاقتصادية المُثلى توفّر الأرضية لقيام نوعٍ خاص من الميول، أو لقبول نوعٍ خاص من المعرفة، دون أن يكون لها دخلٌ في محتوى المعرفة. فالجماعات التي تملك ثراء اقتصادياً في المجتمع قد تتبنَّى نوعاً من المعرفة يُخالف ميولها واهتماماتها الخاصَّة في حياتها الاجتماعية، وما تقتضيه مكانتها الاقتصاديَّة، فلا تشكّل الظروف الاقتصاديّة مانعاً من الوصول إلى معرفة صحيحة.

يحدّثنا القرآن الكريم عن طبقةٍ في المجتمع يُطلق عليها تسميَة المُترَفين، والمُسرفين، الذين يقفون سدّا أمام دعوة الأنبياء، فهؤلاء كانوا من الناحية المعرفيَّة على يقين بتعاليم الأنبياء ومعارفهم المُستمدَّة من الوحي، ولكنَّهم على الرغم من ذلك اختاروا عملا طريقاً آخر. فمعرفتهم الخرافيَّة والتي تتمثّل بالقول بحقانيّة الأصنام وعبادتها في مقابل المعرفة الدينيَّة للأنبياء ـ تعود في نشأتها إلى نمط حياتهم؛ فالمكانة الاجتماعيَّة

أو الاقتصاديَّة لم يكن لها دورٌ في نوع معرفة المُترَفين، ووقوفهم في مقابل الأنبياء كان بسبب عوامل أخرى **﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾** (النمل،١٤)[١].

يقول العلاّمة الطباطبائي(قده): «لا ضير في اجتماع الضلال مع العلم بالسبيل ومعرفته، كما في قوله تعالى: **﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ﴾**؛ وذلك أنّ العلم لا يلازم الهدى، ولا الضلال يلازم الجهل، بل الذي يلازم الهدى هو العلم مع التزام العالم بمقتضى علمه فيتعقبه الاهتداء، وأمّا إذا لم يلتزم العالم بمقتضى علمه لاتّباعٍ منه للهوى فلا موجب لاهتدائه بل هو الضلال وإن كان معه علم»[٢].

والملاحظة الأخرى التي يَجب الإشارة إليها في هذا المجال هي أنّ بعض معارف الإنسان ليست ذات هوية عامّة، حتى يُبحث عن المحدِّد الاجتماعيّ للمعرفة، أو عن تأثير العوامل الاجتماعيَّة في المعرفة، سواء كان ذلك على مستوى تأثيرها في المحتوى أو في تحديد الموضوعات.

يرى بعض علماء الاجتماع أنّ المعرفة لا تملك إلا نمطاً اجتماعيّاً، ولذا يذكر (شلر) التالي: «إنّ إحدى مقوّمات العلم هي كونه جمعيًّاً، فمتى علمنا بشيء، حتى العلم بأنفسنا فإنّه علمٌ جمعي؛ لأنّنا لمّا كُنّا جزءاً من المجتمع، فإنّنا نكتسب العلم، وأوّل علم يحصل للإنسان عندما يدرك نفسه بعنوان كونه موجوداً اجتماعيّاً»[٣].

---

(١) راجع أيضا، البقره: ٨٩، الجاثية: ١٧.

(٢) الطباطبائي، السيد محمّد حسين، مصدر سابق، ج ١٨، ص ١٧٣.

(٣) كچوئيان، حسين، مصدر سابق.

لكنّ القرآن الكريم لا يختصر المعرفة في النمط الاجتماعي، فقد ذكرنا في معرض الحديث عن مصادر المعرفة من وجهة نظر القرآن الكريم، أنّ أحد هذه المصادر هو القلب، وطريق تلقّي المعرفة من هذا المصدر هو تهذيب النفس. وعلى هذا، فالمعرفة الحاصلة من هذا الطريق هي معرفة شهوديَّة. وهذا النوع من المعرفة لا علاقة له بالمجتمع، وهو في الحقيقة معرفة فرديَّة، وليست أمراً نكتسبه بما أنّنا أعضاء في المجتمع.

كما يُستفاد من بعض الآيات الشريفة أنّ لدى الإنسان نوعاً من المعرفة الشهوديَّة، يحصل لديه بشكل فطريّ ومن دون سعي أو رياضة نفسيَّة، كما في طريق القلب لاكتساب المعرفة: ﴿ **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ** ﴾ (الأعراف،١٧٢)[1].

فالمستفاد من هذه الآية الشريفة أنّ معرفة الله تعالى فطريَّة، بمعنى أنّ كافَّة البشر لديهم علم حضوريّ وشهوديّ بالله تعالى.

## القرآن الكريم وسيطرة العامل الاجتماعيّ

يعتقد بعض علماء اجتماع المعرفة أنّ العوامل الاجتماعيَّة محدّدة ومسيطرة على وجود المعرفة، فالظروف الاجتماعيَّة هي التي تعيّن نوع علم أو ميول الإنسان؛ وكمثال على ذلك فإنّ (ماركس) ضمن قبوله للطبقة بعنوان عاملٍ مسيطر، يعتقد بأنّ معرفة البشر لا تُعيّن وجودهم وتحدّده، بل الأمر بالعكس، فإنّ وجودهم الاجتماعي هو الذي يعيّن

---

(١) راجع أيضا، الروم: ٣٠.

معرفتهم، كما أنّ الوجود الاجتماعيّ يتبلور ويحصل نتيجة الحاجة الاقتصادية. على هذا النحو قسّم طرفي الديالكتيك إلى شيئين سمّاهما الأصل والفرع، يعني الأساس والبناء؛ فالوجود الاجتماعي أساسٌ والمعرفة الاجتماعية بناء[1].

إنّه ومن خلال أدلجة البناء، الذي يَشمل معرفة الإنسان أيضاً، يرى أنّ طريقة الإنتاج مؤثّرة في صناعة هذه الأيديولوجيا، ويرى أنّ طريقة الإنتاج الحاكمة في كلِّ مرحلةٍ تاريخيَّةٍ تنتج علما خاصا ومعرفةً الخاصة، فإذا تغيّرت هذه الطريقة فسوف تتغيّر المعرفة تبعاً لذلك.

على الرغم مما تفيده بعض الآيات الشريفة من أنّ للعوامل الاجتماعيَّة تأثيراً في تحديد محتوى ومضمون بعض المعارف، لكن ذلك لا يعني على الإطلاق قبول العليّة التامّة لهذه العوامل، بل إنّ دورها لا يتجاوز كونها عللاً معدّة، أو أن يكون تأثيرها في تكوين المعرفة بحدٍّ الاقتضاء. وأفضل دليل لإثبات هذه الدعوى هو اختيار الإنسان؛ فإنّنا متى التزمنا بأنّ المجتمع هو عاملٌ مسيطر ومعيّن للمعرفة والميول، فإنّ ذلك يَتنافى مع اختيار الإنسان وبالتالي مع تحمّله للمسؤوليَّة التي أكّد عليها القرآن الكريم.

بعض علماء اجتماع المعرفة يدّعون بأنّ الإنسان متى انتمى إلى طبقة خاصة، فإنّه شاء أم أبى سوف يسلك نمطاً في التفكير يتناسب وتلك الطبقة، كما أنّ بنيته الذهنيّة سوف تتشكّل على أساس الجوّ المعرفيّ لتلك الطبقة. فإذا كان الأمر كذلك فسوف ينتفي الاختيار

---

(١) رضوي، مرتضى، مصدر سابق، ص ٥٦.

والتكليف، والحال أنّ العديد من آياتِ القرآن الكريم تؤكّد على اختيار الإنسان في الفكر والعمل ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**﴾ (الإنسان، ٣)[١].

وبناء على ذلك يرفض القرآن عذر أولئك الذين يقعون تحت تأثير الأصنام الاستعراضيَّة وأصنام السوق، ويرى بأنّ كلا الفريقين، يعني القادة والأتباع، مستحقَّان للعذاب[٢].

ويصف القرآن الكريم أولئك الذين بقوا بعيدين عن المعرفة الصحيحة بسبب تقليدهم لأسلافهم، والذين سلكوا طريق الباطل بسبب اتّباعهم لكُبَرائهم، بأنّهم أهل العذاب، سواء منهم القادة أو الاتباع. فإذا فرضنا أنّ المعرفة كانت تتشكّل قهريّاً بتأثير المجتمع، وأنّ العوامل الاجتماعيَّة هي التي تعيّن وتحدّد الميول الإنسانيَّة، فإنّ الأتبَاع والمقلّدين لكِبَار قومهم لا يستحقّون العذاب والعقاب؛ لأنّ ذلك يَتنافى ومنطق القرآن القائل بأنّ الأجر والعقاب يدوران مدار اختيار الإنسان. والحال أنّ القرآن الكريم يصرّح باستحقاق كلا الفريقين للعذاب.

نُشير هنا إلى بعض الآيات التي تبيّن وقوع كلا الفريقين في العذاب: ﴿ **فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعاً فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللهُ لَهَدَيْنَاكُمْ** ﴾ (إبراهيم، ٢١) فالآية الشريفة تَدلّ على أنّ جزاء الضعفاء و قادتهم من المستكبرين واحدٌ، وهؤلاء البؤساء لا يَستطيعون حتَّى في أحلك الظروف أن يَستفيدوا من حماية قادتهم المضلّين، أو أن يخفّفوا عنهم قليلاً من العذاب، بل

---

(١) راجع أيضا، الإنسان: ٢٩، الأنفال: ٤٢.

(٢) راجع أيضا، الأعراف: ٣٧ ، الأحزاب: ٦٦ و ٦٧.

يَسخرون منهم ويقولون لهم: لا تجزعوا ولا تفزعوا فلا طريق للخلاص والنجاة من العذاب[1].

وفي آيـةٍ أخـرى: ﴿ يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللهَّ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ * وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ ﴾ (الأحزاب، ٦٦ ـ ٦٧).

فهؤلاء الاتْبَاع ليسوا مأمن من العذاب بسبب عدم حيازتهم للمعرفة الصحيحة وبسبب أعمالهم الفاسدة التي ارتكبوها نتيجة إطاعتهم للكبراء، بل طبقاً لبعض الآيات، هم ككُبَرائهم مستحقّون للعذاب المضاعف، ﴿قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لأُولاَهُمْ رَبَّنَا هَؤُلاَءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَاباً ضِعْفاً مِنْ النَّارِ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ (الأعراف، ٣٨).

والملاحظة الجديرة بالاهتمام هنا هي أنّ للاختيار أركان وعناصر، وأحد أركانه المهمّة هو المعرفة. وإنّما يمكننا أن نسمّي موجوداً بأنّه مختار عندما تتحقّق لديه تمام هذه الأركان، والتي هي عبارة عن:

أ ـ المعرفة؛ يعني أنّه يجب أن يعرف الشيء الذي هو مكلّفٌ به، ويعرف مسؤوليّته تجاهه.

ب ـ القدرة على التصميم والاختيار؛ فيختار من بين الميول المتضادّة أحدها.

ج ـ الميول المتضادّة نحو ذلك الفعل؛ لكي تتهيّأ الأرضيّة للانتخاب والاختيار[2].

---

(١) الشيرازي، ناصر مكارم، مصدر سابق، ج ١٠، ص ٣٢٥، (تفسير الأمثل ٧/ذيل الآية).

(٢) راجع أيضا، اليزدي، محمّد تقي مصباح، معارف قرآن، ص ٣٩٤.

وعلى هذا الأساس، إذا قيل بجبريَّة العوامل الاجتماعيَّة، فإنّ أصل الاختيار بالمعنى المذكور سوف لن يتحقّق.

وبصرف النظر عن دليل الاختيار فإنّ للقرآن الكريم شواهد تاريخيَّة تردّ الدعوى المذكورة، فيعرِّفنا القرآن الكريم في دروسه التاريخية على مؤمنين خرجوا من بين طبقة الملأ والمستكبرين، ومع ذلك فإنّ معرفتهم لم تقع تحت تأثير الظروف الاجتماعيَّة لتلك الطبقة، بل إنّهم كانوا من الذين ثاروا عليها أيضاً. ومن النَّماذج الواضحة لهؤلاء: موسى عليه السلام، ومؤمن آل فرعون، والرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، الذي أصبح ثريّاً بعد زواجه من خديجة عليها السلام[1].

## القرآن الكريم ونسبيّة المعرفة

كما أشرنا سابقاً، فإنّ الذي يظهر في بعض الآيات أنّ للعوامل الاجتماعيَّة دخالة في محتوى ومضمون المعرفة، لكن أليس لازم ذلك إثبات دعوى بعض علماء اجتماع المعرفة القائلين بنسبية المعرفة؟ توضيح ذلك: إنّ في علم اجتماع المعرفة تبانٍ على أنّ كلّ فكر اجتماعيّ له ارتباط ما بالمكانة الاجتماعيَّة الخاصَّة، أو أنّه قد تلوّن بلونٍ تبعاً لرؤية خاصة، أو أنّه قد بُني بما يوافق منافع اجتماعية معيّنة. من هنا يظهر أنّه لا يوجد في هذا المجال أيّ معيار عام يمكن الاعتماد عليه في الحكم بصحّة أيّ حكم خاص[2]. ولازم هذا الكلام هو نسبيَّة المعرفة.

(١) مطهّري، مرتضى، جامعه و تاريخ، ص ١٨٦_١٨٧.

(٢) مولكى، مايكل، علم و جامعه شناسى معرفت، ص ٣٠ ترجمه حسين كچوئيان، طهران، الناشر نى، ١٣٧٦ هـ. ش.

وكما يذكر (مانهايم)، فإنّ نتاجات الذهن أو أنواع العلوم هي حصيلة ظروف تاريخيَّة واجتماعيَّة مختلفة، من دون أن نحكم بخطأ أيٍّ منها. ويرى أيضاً أنّ الظروف الاجتماعيَّة في كلٍّ مرحلةٍ تحدّد نوع العلم أو نمط التفكير في تلك المرحلة، وهذا الأمر لا يَصدق في مورد ظهور الأفكار فقط، بل إنّ لهذه العوامل الوجوديَّة رسوخاً ظاهراً في شكل ومحتوى الأفكار أيضاً[1].

لكنّ القرآن الكريم لا يرى أنّ للعوامل الاجتماعيَّة دخالة إلى هذا الحدّ في عملية تشكّل المعرفة، فيرفض مسألة نسبيَّة المعرفة، ويضع معياراً ثابتاً لمحاكمة المعارف أمام الإنسان. إنّ أهمّ موضوع يُمكن ذكره في مقام ردّ مسألة نسبيَّة المعرفة من وجهة نظر القرآن الكريم هو بحث اليقين.

## اليقين في القرآن

قبل أن نستعرض اليقين في آيات القرآن الكريم في اليقين، لا بد من أن نشير إلى معناه أيضاً. لليقين معنيان:

أ ـ اليقين بالمعنى الأعم، وهو عبارة عن مطلق الاعتقاد الجزميّ والقطعي؛ يعني أنّه كلّما كان لدى الإنسان اعتقاد قطعيٌّ بشيء ما فإنّ هذا الاعتقاد يسمّى باليقين.

ب ـ اليقين بالمعنى الأخصّ، وهو عبارة عن الاعتقاد المطابَق للواقع، بالنحو الذي لا يُحتمل خلافه أو نقيضه أولاً، وثانياً أن لا يكون

(١) راودراد، أعظم، «نقدى بر ديدگاه كارل مانهايم در جامعه شناسى معرفت»، ص ٥٦ مجله حوزه و دانشگاه، ش ١١ و ١٢.

هذا الاعتقاد ناشئاً عن تقليد[1].

والمراد من اليقين الذي تعرّض له القرآن الكريم هو الاعتقاد الجازم الذي يستحيل خلافه أو نقيضه، ويقابله الظنّ الذي يُعتبَر أحد موانع المعرفة.

والمراد من الاعتماد على الظنّ الذي وقع مورداً للذم في القرآن المجيد أمران: الأول: الاعتماد على الاعتقاد المخالف للواقع وإن كان اعتقاداً جزميّاً؛ الثاني: الاعتماد على الاعتقاد غير الجزميّ، يعني الظن، وإن وافق الواقع[2].

وقد مدح القرآن الكريم اليقين من جهةٍ، حتّى أنّه أمر الجميع بالسعي للوصول إليه، ومن جهةٍ أُخرى بيّن الطرق التي توصِل إليه. ولم يُذكر اليقين في القرآن بعنوان كونه الهدف الأسمى للخلق فحسب، بل إنّ الآيات عند بيانها لمراتب اليقين قد بيّنت أيضاً بعض الثمرات المترتّبة على هذه المراتب، جاء في سورة التكاثر في هذا المجال: ﴿**كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ * ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ**﴾ (التكاثر،٥ ـ ٧).

كما أشار القرآن إلى الكثير من الأمور اليقينيَّة التي لا تقبل الترديد والشكّ، المرتبطة بالمبدأ والمعاد أو بالوحي والرسالة. ومن جهة أُخرى دعا البشر إلى الإيمان بهذه الأمور، وعلاوة على ذلك فقد جعل المعرفة اليقينيَّة شرطاً في الإيمان الصحيح؛ يعني هو يرى بأنّه يُمكن تحصيل

---

(١) ارجع، المظفر، محمّد رضا، المنطق، ص٢٨٢، الطبعة الثامنة، قم، الناشر فيروزآبادى، ١٤٠٨ هـ.ق.

(٢) اليزدي، محمّد تقي مصباح، أخلاق در قرآن، ص ٣٢٩.

العلم القطعيّ بالمعارف والحقائق الإلهية، كما أنّه يَجدر تحصيل اليقين، بل هو يرى لزوم تحصيله. وكذلك فإنّ القرآن الكريم قد استفاد في موارد كثيرة من البرهان بعنوان كونه وسيلة لليقين، أو أنّه قد طلب البرهان من الخصم في بعض الاحتجاجات: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة، ١١١)[(١)].

إنّ النتيجة التي نصل إليها بملاحظة هذه الحقيقة القرآنية هي أنّ نسبيَّة المعرفة التي ادّعاها بعض علماء اجتماع المعرفة، لا تنسجم مع منطق القرآن؛ لأنّ مفاد النسبيّة هو صحَّة كافّة المعارف، وهذا يتعارض والمعرفة اليقينيَّة التي يؤكِّد عليها القرآن الكريم؛ لأنّ لازم المعرفة اليقينيَّة هو صحَّة نوع واحد من المعرفة وبطلان سائر المعارف.

إنّ ما تذكره بعض الآيات الشريفة من دعوة البشر إلى الإتيان بالبرهان، وما تذكره آيات أخرى من أنّ ما يتبنّاه المعارضون لدعوة الأنبياء لا يملكون برهانا عليه، يُستفاد منه رسالتان: الأولى: بيان طريق الوصول إلى العلم اليقيني، والذي هو منهج البرهان؛ الثانية: الحكم ببطلان عقائد ومعارف معارضي الأنبياء التي حصلت لهم نتيجة الظروف الاجتماعيّة كالتقليد. ﴿أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَإِلَهٌ مَعَ اللهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (النمل،٦٤)[(٢)].

ويذكر العلاّمة الطباطبائي في تفسير لقوله تعـالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ...﴾: «لمّا ذكر سبحانه فصولاً مشتمِلَةً على عامَّة الخلق والتدبير

(١) راجع، النمل: ٦٤.
(٢) راجع، الأنبياء: ٢٤، يوسف: ٤٠ ، قصص: ٧٤.

مع الإشارة إلى ارتباط التدبير بعضه ببعض وارتباط الجميع إلى الخلق وإعادة الخلق والتدبير بذلك أمراً واحداً منتسباً إليه قائماً به تعالى وثبت بذلك أنّه تعالى هو ربّ كل شيء وحده لا شريك له وكان لازم ذلك إبطال ألوهية الآلهة التي يدّعونها من دون الله»[1].

فبالرغم من أنّ القرآن الكريم يَرتضي القول بتأثير المجتمع في المعرفة، إلاّ أنّ ذلك ليس بمعنى قبوله لنسبيّة المعرفة؛ لأن لازم هذا الكلام هو الحكم بصحَّة كافّة المعارف، والحال أنّنا لاحظنا كيف أنّ الآيات الشريفة ترى صحَّةَ نوعٍ واحد من المعرفة، وأمّا سائر المعارف التي تشكّلت في مختلف الظروف التاريخيَّة، وتحت تأثير العوامل الاجتماعيَّة، والتي تتعارض مع المعرفة الدينية (البرهانية)، فتصفها بالبطلان والضلال.

---

(١) الطباطبائي، السيد محمّد حسين، مصدر سابق، ج ١٥، ص ٣٨٥.

# المحدِّدات الاجتماعيَّة للمعرفة الوحيانيَّة

## نظريَّة العلامة الطباطبائيّ

حسين أجدري زاده

### تمهيد

من الأسئلة الرئيسة في مجال **المعرفة الوحيانيَّة** مسألة تأثُّرها بالمحيط الاجتماعيّ، والتي يُطلق عليها المحدِّدَات الاجتماعيَّة للوحي.

وخلاصة ما يراه العلامة الطباطبائيّ هو أنَّ (الصورة) في **المعرفة الوحيانيَّة** تتأثَّر ببعض الظروف الاجتماعيَّة والإنسانيَّة المُحيطة نحو: (الظروف الزمانيَّة)، (الإنسان) و(المصالح) ويَعتقد العلامة الطباطبائيّ أنَّ تعدُّد الشرائع يرجع إلى هذا السبب، ولكن (مضمون) **المعرفة الوحيانيّة** وتبعاً له مضمون الشرائع لا يقبل التغيير.

ويطبّق العلامة الطباطبائيّ هذا المُعطى المذكور أعلاه على القرآن وعلى أحكام الإسلام، فيرى أنَّ القرآن الكريم في أصل نزوله كان يهدف للوصول إلى مستوى الفهم الإنسانيّ؛ وأنَّ النزول التدريجيّ كان لأسبابَ تتعلَّق بما يَحمله من هدفٍ تعليميّ، ولغةٍ تستخدم أسلوب الاحتجاج، ولضعف الثقافة العامَّة آنذاك؛ وأنَّ نزوله اللفظيّ كان بغرض التمكّن من مخاطبة الناس، وأنَّ استخدامه للغة التمثيل كان بغرض التوسّل بأفضل طُرِق نقل المعاني؛ وأمَّا كونه عربيّاً فهو لِمَا امتازت به اللغة العربيَّة ولكون المخاطب الأساس فيه هم العرب في المراحل الأولى لنزوله، فهو بهذا

كان متأثِّراً بالمجتمع. كما يرى أنَّ الإسلام دين اجتماعيّ ناظر إلى المجتمع الإنسانيّ وذلك لدعوته الجماعة إلى التفكير الجمعيّ ولكون أحكامه اجتماعيَّةً.

### ١- إشارة

يرى العلامة الطباطبائيّ أنَّ **المعرفة الوحيانيَّة** ( Revealed Knowledge) هي نوع من أنواع المعرفة، وأنَّ مصدر هذه المعرفة هو (عالم الغيب)، وأنَّها كسائر المعارف تتقيَّد ببعض المحدِّدات الأرضيَّة، وأنَّها عند نزولها تتحدَّد ببعض المحدِّدات الاجتماعيَّة ( Social determinations) وذلك نظراً لما تصطدم به من بعض المحدِّدات المرتبطة بالظروف الزمانيَّة والمكانيَّة.

وسوف نسعى في هذه الدِّراسة ـ واستنادا على ما تعرّض له العلامة الطباطبائي من أبحاث في تفسيره المعروف بـ : (الميزان في تفسير القرآن) والمتعلِّقة بالمعارف الوحيانيَّة وقيودها الأرضيَّة ـ للإضاءة على بعض المحدِّدات الاجتماعيَّة للوحي من وجهة نظره.

### ٢- مباني نظريَّة المعرفة عند العلامة الطباطبائيّ

من أهمّ الأبحاث التي تعرَّض لها العلامة في تفسيره الميزان البحث عن نظريَّة المعرفة (Epistemology)، وحيث جعل العلامة **المعرفة الوحيانيَّة** (الوحي) من ضمن نظريَّة المعرفة، فلا بدّ لنا قبل التعرّض بالحديث للمسائل المتعلِّقة بهذا النوع من المعرفة من التعرّض بالبحث لبعض آرائه المتعلِّقة بنظريَّة المعرفة والتي يُمكننا إيجازها بالنقاط التالية:

١ ـ ٢ ـ يرى العلامة الطباطبائيّ أنَّ كافَّة أنواع المعرفة، حتَّى

المعرفة الحسيَّة هي مجرّدة[١]، وأنّ القوانين الحاكمة على الموجودات المادية لا تَشملها ومن تلك الأحكام كونها قابلة للتبدّل والتغيّر الماهويّ والذّاتيّ. ونظريَّة تجرّد المعرفة الحسيّة هي من النظريَّات التي اشتهرت بعد (الملا صدرا) ومنه استقى العلامة الطباطبائي هذا الأمر[٢].

**٢ ـ ٢ ـ** يَعتقِد العلامة أنّ كافّة أنواع المعرفة وإن كانت غير مشمولةٍ لهذا الحكم بالتغيير الماهويّ والذّاتيّ، ولكنّها تقبل أنواعاً أُخرى من التغيير والتبدّل وهو التغيير والتبدّل (المجازيّ) و(غير الذّاتيّ)، كالتغيّر الكميّ، العمقيّ، الموضوعيّ، الحكميّ، والبطلان والإصلاح[٣].

**٣ ـ ٢ ـ** يرى العلامة الطباطبائيّ أنّ المعرفة تنقسم إلى أقسام مختلفة، كالمعرفة الفطريَّة وغير الفطريَّة[٤]، البديهيَّة والنظريَّة (المعقّدة)[٥]، النظريَّة والعمليَّة[٦]، الكليَّة والجزئيَّة[٧]، الوحيانيَّة وغير الوحيانيَّة.

**٤ ـ ٢ ـ** أدوات المعرفة من وجهة نظر العلامة الطباطبائيّ هي عبارة عن: الحس، العقل، القلب، والوحي[٨].

---

١ - الطباطبائي، السيّد محمّد حسين، الميزان في تفسير الميزان، ج ١، ص ٥١.

٢ - لطفى، حسين؛ ابصار از ديدگاه ملاصدرا؛ ملاصدرا وحكمت متعاليه؛ ص ٢٨١ـ ٢٨٢؛ مجموعة مقالات المؤتمر العالمي للحكيم الملا صدرا، طهران، بنياد حكمت اسلامى صدرا، ١٣٨٠هـ ، ش.

٣ - الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان، ج ٥، ص ٣١٠، وج ٤، ص ١١٨؛ وج ٥، ص ٩ـ ١٠، ٧٩؛ وج ٢، ص ١٧٢ـ ١٧٣.

٤ - م. ن، ج ٥، ص ٣١٢.

٥ - م. ن، ص ٢٦٣.

٦ - م. ن، ج ٢،ص ١٧٢ ١٧٣.

٧ - م. ن، ج ٥، ص ٣١١.

٨ - م. ن، ج٥، ص ٢٦٢ـ ٢٦٣؛ ج ١٠، ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣؛ وج ٢٠، ص ٢٩٧؛ ج٢، ص ٢٢٩.

٥ ـ ٢ ـ مصادر المعرفة تتمثَّل في الإنسان، الطبيعة، المجتمع، التاريخ، العقل، القلب وعالم الغيب[١].

٦ ـ ٢ ـ يرى العلامة الطباطبائيّ أنّ خصوصيَّة الانطباق (Conformity) على الواقع في كافَّة المعارف هي معيار وملاك الصدق[٢]، وإن قَدَّم بعض المعايير الأُخرى كالانسجام والعمل كملاك لصدق المعرفة[٣].

٧ ـ ٢ ـ إنّ أداة ومعيار تحديد صدق وكذب المعرفة البشريَّة هي المعرفة البديهيَّة (Evident Knoweledge) ، فالمعرفة البديهيَّة المتمثِّلة بـ (امتناع اجتماع النقيضين وامتناع ارتفاعهما) هي معيار صدق القضايا النظريَّة (Theeoretical theorem) ، والمعرفتان البديهيَّتان (حسن العدل) و(قبح الظلم) هي معيار صدق القضايا العمليَّة (Pragmatical theorem)[٤]، نعم يُدين العلامة الطباطبائيّ في كثيرٍ من أفكاره المتعلِّقة بالمعرفة العمليَّة لأستاذه آية الله محمَّد حسين الأصفهاني الكُمباني[٥].

٨ ـ ٢ ـ يرى العلامة الطباطبائيّ أنّ المعرفة البديهيَّة هي ذات معيارٍ ذاتيّ، ويَعتقد أنّ هذا النوع من المعارف يَكتسب صدقه من بداهة العقل.

---

١ - م. ن، ج ٥، ص ٣١١؛ ج ٢، ص ١٧١ ـ ١٧٢؛ ج ٥، ص ٢٦٣؛ ج ١٠، ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

٢ - م. ن، ج ١٩، ص ٢٧١.

٣ - Tavakol, M; Sociology of Knowledge; New Dolhim s, p,p, I, 1987

٤ - الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان، ج١، ص ٤٩؛ الطباطبايى، محمدحسين؛ نهاية الحكمة، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤، قم، جماعة المدرسين بقم، مؤسسة النشر الاسلامى، دارالتبليغ الاسلامى، ١٣٦٢هـ. ش.

٥ - الأصفهاني، الشيخ محمد حسين الكمباني، نهاية الدراية، ج ٢، ص ١٠٣ـ ١٠٥، قم: آل البيت، ١٤١٤هـ.ق.

٩ ـ ٢ ـ يَعتقد العلامة الطباطبائيّ أنّ ارتباط الأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام بالوحي، مضافاً إلى عصمتهم، هي الضامن لصحّة قولهم، وفعلهم وفكرهم؛ ولذا يُمكننا أن نُضيف إلى المعرفة البديهيَّة قول المعصوم فعله وفكره كمعيارٍ ذاتيٍّ والتعامل مع قولهم وفعلهم وفكرهم كمعيارٍ لصدق قول وفعل وفكر غيرهم[١].

١٠ـ ٢ ـ المعرفة الإنسانيَّة ولا سيَّما الاعتباريّ منها ( Nominal Knowledge) تتأثَّر بأسباب مختلفة غيبيَّة، بيئيَّة، فرديَّة، اجتماعيَّة وثقافيَّة[٢]، ويقسّم العلامة الطباطبائي أنواع الإدراكات الاعتباريَّة إلى قسمين سابقٍ ولاحقٍ، أي ما قبل الاجتماعيّ وما بعد الاجتماعيّ[٣].

١١ـ ٢ ـ ينفي العلامة الطباطبائي نسبيَّة المعرفة في المعارف العامَّة النظريَّة بشكلٍ مطلق، وفي المعارف العامّة العمليَّة بشكلٍ جزئيّ، وأمَّا في باب المعرفة الحسيَّة فيذهب إلى نسبيَّة التصديق بشكلٍ مطلَق، وأمّا فيما يتعلَّق بالمباني الأخلاقيَّة فيتبنّى أنَّ (الحسنَ والقبح) بلحاظ مفهوميّ هي قضايا مطلقة، وأمَّا في يتعلَّق بها بلحاظ مصداقيّ فيرى أنَّها نسبيَّة[٤].

---

١ - الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان، ج ٥، ص ٨٠؛ ج ١٦، ص ٣١٢.

٢ - م. ن، ج٣، ص ١٨١ـ ١٨٢؛ أصول فلسفه وروش رئاليسم، ج ٢، ص ٢١٧، الميزان، ج ٤، ص ٩٧؛ ج ١٤، ص ٥٥؛ ج ١٩، ص ٦٢٢؛ ج ٩، ص ٢٧٤ـ ٢٧٥؛ ج ١٠، ص ٥٦٠ـ ٥٦١؛ ج ٦، ص ٨٧؛ ج ١٣، ص ١٩٠؛ ج ١١، ص ٦٠؛ ج ٢، ص ١٧٧؛ ج ١٣، ص ١٩٠؛ ج ٤، ص ١٢٨؛ ج ١٣ـ ص ١٩٢.

٣ - الطباطبائي، السيد محمد حسين، أصول الفلسفة، ج٢، ص ١٥١ـ ١٨٠.

٤ - الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان، ج ١، ص ٥٦٣؛ ج ٥، ص ١٠؛ ج ٦، ص ٢٥٦ـ ٢٥٧؛ ج ٤، ص ١١٩ـ ١٢٠.

هذه النقاط تشكّل القسم الرئيس من آراء العلامة الطباطبائي في نظريَّة المعرفة في تفسيره الميزان، ونحن إنَّما تعرَّضنا لها بالمقدار الذي سوف نستخدمه في الموضوع الأساس وهو **المعرفة الوحيانيَّة**[1].

## ٣- المعرفة الوحيانيَّة، نظرة عامّة

يرى العلامة الطباطبائي أنّ مصطلح الوحي (Revelation) هو من المفردات التي تُستخدم باستعمالات مختلفة. فقد يُستخدم أحياناً ويُراد منه (أداة المعرفة) وذلك إضافةً إلى الحسّ، العقل والقلب[2]، وأُخرى يكون المقصود منه (نوع من أنواع المعرفة)[3]، كما يُستخدم أحياناً ويُراد منه (مصدر **المعرفة الوحيانيَّة**) أي (عالم الغيب). والمعنى الذي نُعالجه في هذه الدراسة هو المعنى الثاني أي الوحي كنوعٍ من المعرفة. وسوف نتعرَّض لبعض جوانب هذا المعنى.

**١ ـ ٣ ـ** حقيقة الوحي: يرى العلامة الطباطبائي أنّ الوحي هو من نوع العلم الحضوري[4] يمتاز بالعصمة[5] الشعور الرمزيّ، الخارق للعادة، الذي لا يُغلب، الخفيّ عن الحواس، الرافع للاختلافات الاجتماعيَّة، القوّة التي يتميّز بها الأنبياء عن غيرهم، وهو يَختلف عن النبوغ، العقل العمليّ، الفكريّ المتعارف لدى الناس[6]. ويرى أنَّه من الكشف والشهود وأنَّه لا

---

١ - لمزيد تفصيلٍ حول هذا الموضوع راجع، أجدري زاده، حسين، (تعيّن اجتماعي معرفت در الميزان) مجموعة مقالات ملتقى علم اجتماع المعرفة، ١٣٨١هـ. ش.

٢ - الطباطبائي، السيد محمد حسن، الميزان، الميزان ج ٥، ص ٨٠.

٣ - م. ن، ج ٢، ص ٢٢٩.

٤ - م. ن، ج ٥، ص ٧٩.

٥ - م. ن، ج ٢، ص ٢٣٣.

٦ - م. ن، ج ٢، ص ٢٢٩ـ ٢٣٠؛ ج ٥، ص ٧٨ـ ٧٩.

يصل إليه أحدٌ غير أهل العصمة بشكلٍ مستقل"[1].

٢ ـ ٣ ـ طرق اكتساب الوحي: يعتقد العلامة الطباطبائي واستنادا منه على الآية الكريمة: ﴿ **وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ** ﴾ (الشورى، ٥١) أنَّ الوحيَّ الإلهيّ يصل إلى الأنبياء من خلال طرق ثلاث هي: الطريق المباشر من الله عزَّ وجل وبلا واسطة، حيث يُخاطَب به النبيّ؛ وعن طريق حجاب (كالرؤيا)؛ أو من خلال ملَك أو رسول كجبرائيل[2]، ويرى العلامة أنَّ هذه الطرق الثلاثة لنزول الوحي هي نحو من التكليم والتكلّم ويكون المخاطب هو قلب النبيّ[3].

٣ ـ ٣ ـ عصمة الوحي وحامليه: إنَّ الخصوصيَّة البارزة في **المعرفة الوحيانيَّة** وفي حامليها وأصحاب هذه المعرفة تتمثَّل في عصمتهم. ويرى العلامة الطباطبائي أنَّ هذه المعارف ونظراً لكونها من الله تعالى فهي محفوظة ومصونة، صادقة دائماً، وأنَّ حامليها نظراً لكونهم مؤيَّدين من الله عزَّ وجل في التلقِّي وفي التبليغ لا يَقعون في الخطأ، بل هم منزّهون عن الخطأ حتَّى في تصرّفاتهم الخاصَّة والشخصيَّة[4]، ويرى العلامة أنَّ العصمة هي قوّة تحفظ الأنبياء من ارتكاب ما لا يجوز من فعلٍ سواء أكان عن عمدٍ أو عن خطأ.

٤ ـ ٣ ـ ثبات المضمون: يرى العلامة الطباطبائي أنَّ **المعرفة**

---

١ - م. ن، ج ١٠، ص ٤٣٢.

٢ - م. ن، ج ١٨، ص ١٠٧.

٣ - م. ن، ج ٥، ص ٨٠ .

٤ - م. ن، ج٢، ص٢٠٠.

**الوحيانيَّة** مصونة من التغيّر والتبدّل، ولا تأثير للمتغيِّرات الجارية في عالم الطبيعة والمادّة والاجتماع ونحو ذلك على ماهيَّة (Essence) الوحي[1].

في المقابل، يَعتقد بعضهم أنّ من الوحي كالشعور الفكري للإنسان ما يمكن أن يكون عُرضَةً للتغيّر والتبدّل المضمونيّ. ويرى هؤلاء أنّ الشعور الفكريّ وإن كان أمرا غير ماديٍّ وقائمٍ بالنفس المجرّدة عن المادّة، إلا أنَّه وبسبب ارتباطه بالمادّة يكون قابلا للشدّة والضعف، الثبات والبطلان. ويرى هؤلاء أنّ الشعور المرموز للوحي وعلى الرغم من تجرّده فإنّ من الممكن وبسبب تعلّقه بالبدن الماديّ للنبيﷺ أن يكون عُرضَةً للتغيّر والفساد[2].

ويُشير العلامة الطباطبائي في معرض ردّه على هذه الشبهة إلى أمرين هما:

أولا، إنّ الوحي أمر تكوينيّ من صنع الله، ومن الواضح أنَّه لا مجال للخطأ في الأمور التكوينيَّة والخارجيّة (العيانيَّة)؛ وبعبارةٍ أُخرى، الوحي (الهداية وسوق النوع الإنساني إلى السعادة الحقيقيّة) هو من فعل الخالق، وهو فعل خارجيّ وليس فعلا عقليّاً وفكريّاً، ولا مجال فيه للخطأ بل هو محال.

ثانياً، لا صحَّة لقاعدة أنّ كلّ ما يتعلَّق بالبدن فهو في معرض التغيير. ومن الواضح أنّ الشعور الفكريٍّ يتميّز بهذه الخصوصيَّة، ولكن شعور

---

١ – م. ن، ص ٢٣٣؛ نصر، نصر، حسين؛ معرفت و امر قدسی؛ ص ١٢٨ـ ١٣١، طهران، الناشر فرزان، ١٣٨٠هـ . ش؛ جوادي آملي، عبدالله؛ شريعت در آيينه‌ى معرفت؛ص، ١١٥ـ ١٢٢ قم، اسراء، ١٣٧٧هـ . ش.

٢ – الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان، ج ٢، ص ٢٣٣.

النبوّة هو من نوعٍ آخر. ولو أردنا فإنَّ بإمكاننا تشبيه شعور النبوّة بالعلم الحضوريّ لدى الإنسان. فهذا العلم ونظراً لكونه علماً حضوريّاً، فهو لا يقبل الخطأ حتَّى لدى الأفراد العاديين، ونتيجة ذلك ثباته وعدم قابليَّته للزوال والتغيير.

**٥ ـ ٣ ـ** تغيّر الصورة: الشرائع (Religious Lows)، يرى العلامة الطباطبائي فيما يتعلَّق بماهيَّة الوحي ومحتواه أنَّ الوحي وبسبب الخصائص التي يَمتاز بها لا مجال فيه للتغيير، ويرى العلامة أنَّه على الرغم من ذلك فإنَّ الوحي يَقبل التغيير والتبدّل من حيثيَّةٍ أُخرى. فهو يرى أنَّ الوحي يتَّصف بالثَبَات من حيث مضمونه ومحتواه ولكن بلحاظ صورته وشكله يقبل التغيير، وقد يأخذ أشكالا وقوالب مختلفة[1]، ويرى العلامة أنَّ هذا هو السبب في ظهور الشرائع. فالدِّين والماهيَّة الحقيقيَّة للوحي على الرغم من وحدتها الماهويَّة ولكنَّها عندما تنزل على الإنسان الزمانيّ والمكانيّ (الماديّ) تتقيَّد بقيود ومحدِّدات (Determination)، فاختلاف الناس، المصلحة والظروف الزمانيَّة هي السبب في اختلاف الشرائع.

ويذكر العلامة الطباطبائي في ذيل الآية الشريفة: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً**﴾ (المائدة، ٤٨) أنَّ اختلاف الاستعدادات الإنسانيَّة والمصالح هي السبب في تنوّع الشرائع، فالله سبحانه لم يتعبَّد عباده إلا لدينٍ واحد وهو الإسلام له إلا أنَّه سلَك بهم لنيل ذلك مسالك مختلفة وسنَّ لهم سنناً متنوّعة على حسب اختلاف استعداداتهم وتنوّعها، وهي

١ - جوادي آملي، عبد الله، شريعت در آينه معرفة، ص ١١٨ـ ١٢٢.

شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمَّد (صلوات الله عليهم) كما أنَّه تعالى ربَّما نسخ في شريعةٍ واحدةٍ بعض الأحكام ببعض لانقضاء مصلحة الحكم المنسوخ وظهور مصلحة الحكم الناسخ[1]. وبعبارةٍ أُخرى يرى العلامة الطباطبائي أنَّ الأحكام من حيث الكمِّ والكيف ترتبط وإلى حدٍ ما بميزان الاستعدادات والعطاءات، فامتلاك الإنسان لهذا النوع من الاستعدادات يوفِّر للإنسان القدرَة على أداء التكاليف. فكلَّما زادت هذه القُدرَات والاستعدادات لدى الإنسان ـ بسبب هذه العطايا ـ كانت قدرته على أداء التكاليف المتنوِّعة والمتعدِّدة أكثر، وكلَّما ضعفت هذه الاستعدادات فإنَّ مساحة التكاليف الإلهيّة تكون محدودة أكثر. ولمَّا كانت العطايا الإلهيَّة لنوع الإنسان من الاستعداد والتهيؤ مختلفةً باختلاف الأزمان، وكانت الشريعة والسنَّة الإلهيَّة الواجب إجراؤها بينهم لتتميم سعادة حياتهم وهي الامتحانات الإلهيَّة تختلف لا محالة باختلاف مراتب الاستعدادات وتنوِّعها أنتج ذلك لزوم اختلاف الشرائع، ولذلك علَّل تعالى ما ذكره من اختلاف الشِرْعَة والمنهاج بأنَّ إرادته تعلَّقت ببلائكم وامتحانكم فيما أنعم عليكم فقال: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ**﴾ (المائدة، ٤٨)، فمعنى الآية ـ والله أعلم ـ لكلٍّ أمَّة جعلنا منكم (جعلا تشريعيًّا) شِرْعةً ومنهاجاً، ولو شاء الله لأخذكم أمَّةً واحدةً وشَرَع لكم شريعة واحدة، ولكن جعل لكم شرائع مختلفة ليمتحنكم فيما آتاكم من النِعَم المختلفة، واختلاف النِعَم كان يَستدعي اختلاف الامتحان الذي هو عنوان التكاليف والأحكام

---

١ – الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان، ج ٥، ص ١٣٥.

المجعولة فلا محالة ألقى الاختلاف بين الشرائع. ثمَّ يُضيف قائلا: «ولا محالة هذه العطايا المُشَار إليها في الآية مختلفة في الأُمَم، وليست هي الاختلافات بحسب المساكن والألسنة والألوان فإنَّ الله لم يُشرِّع شريعتين أو أكثر في زمانٍ واحدٍ قطّ، بل هي الاختلافات بحسب مرور الزمان، وارتقاء الإنسان في مدارج الاستعداد والتهيّؤ وليست التكاليف الإلهيّة والأحكام المشرَّعة إلا امتحاناً إلهيّاً للإنسان في مختلف مواقف الحياة.

وعلى هذا الأساس فإنَّ معنى الآية المُشار إليها هو أنَّنا جعلنا لكلِّ أمَّةٍ شريعةً وطريقاً، ولو أراد الله لجعلكم أمَّةً واحدةً وشرَّع لكم شريعةً واحدة، ولكنَّه إنَّما شرَّع لكم شرائع مختلفة لكي يمتحنكم بنعمه المختلفة»[1].

على الرغم من كلام العلامة هذا عن اختلاف الشرائع وتبدّل صوَر الوحي، ولكن لا ينبغي الشكّ في أنَّ رأيه فيما يتعلّق بماهيَّة الدِّين ومحتواه ومضمونه، يُخالف ذلك. فهو يَعتقد أنَّ ماهيَّة الدِّين والوحي أمر لا يقبل التبدّل والتغيير. وقد تعرّض العلامة لذلك في مواطنَ مختلفةٍ من الميزان. من ذلك كلامه في ذيل الآية الكريمة: ﴿ **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلاَمُ** ﴾ (آل عمران، ١٨)، فهو يرى أنَّ الإسلام هو التسليم للبيان الصادر عن مقام الربوبيَّة في المعارف والأحكام وهو وإن اختلف كماً وكيفاً في شرائع أنبيائه ورسله على ما يَحكيه الله سبحانه في كتابه غير أنَّه ليس في الحقيقة إلا أمراً واحداً، وإنَّما اختلاف الشرائع بالكمال والنقص دون التضادّ والتنافي والتفاضل بينها بالدَّرجات ويجمع الجميع أنَّها تسليم

---

١ - م. ن، ج ٥، ص ٣٥٢ـ ٣٥٣.

وإطاعة لله سبحانه فيما يُريده من عباده على لسان رسله[1].

إنَّ خلاصة كلام العلامة في هذا المجال هو أنَّ الوحي بلحاظ محتواه ثابت وبلحاظ صورته مختلف، وهو متغيِّر بحسب استعدادات الناس ومقتضَيات الزمان. ولتقديم صورةٍ واضحةٍ عن تأثّر شكل الوحي وصورته بعالم المادّة والاجتماع، سوف نَلحظ ما تعرَّض له من أبحاث تتعلَّق بالقرآن الكريم خاصَّة، ومنه نصل إلى تحديد رأيه في هذا الخصوص. نعم نَلحظ أنَّ قسماً كبيراً من أبحاثه التي تعرَّض لها حول القرآن تتَّسم بالعموم، فهي تصدق على الصحف والشرائع السابقة أيضاً؛ ولذا كان البحث عن القرآن بخصوصه بمنزلة البحث عن كافَّة المعارف الوحيانيَّة المنزلَة من عند الله عزّ وجل.

### ٤- المحدِّدات الاجتماعيَّة للنصِّ القرآنيّ (social determination of qran)

القرآن الكريم هو آخر وحي إلهيّ أُنزِلَ على خاتم النبيين محمَّدﷺ، وعلى أساس ما تقدّم ممَّا تعرَّضنا له سابقاً، فإنَّ هذا الكتاب هو محور شريعة الإسلام، وهو من حيث مضمونه ومحتواه ثابت لا يتبدَّل ولا يتغيّر، ولكنَّه من حيث صورته يَقبل التغيير والتبدّل بالنسبة إلى النصوص السابقة. ويُتابع العلامة الطباطبائي بحثه فيتعرَّض لمسألة تأثير المجتمع ـ بشكلٍ عام ـ والمجتمع الحجازيّ ـ بشكلٍ خاص ـ على القرآن الكريم. وقد تعرَّض لهذا الموضوع بعض آخر من الباحثين[2].

---

١ - م .ن، ج ٣، ص١٢٠ـ ١٢١.

٢ - فراستخواه، مقصود؛ دين و جامعه؛ [مجموعة مقالات]، طهران، شركت سهامى انتشار، ١٣٧٧هـ . ش؛ سروش، عبدالكريم؛ بسط تجربه دينى؛ طهران: مؤسسهى فرهنگى صراط، ١٣٧٨هـ . ش.

١ ـ ٤ ـ النزول، نحو المحددات الاجتماعيَّة: إنَّ أصل النزول في الأجسام انتقال الجسم من مكانٍ عالٍ إلى ما هو دونه وفي غير الأجسام بما يُناسبه[١].

إنَّ من الخصائص البارزة للقرآن الكريم كونه منزَلا، فالله عزَّ وجل وصَفَ في آياتٍ عديدةٍ من القرآن وبتعابيرَ مختلفة (نزل، أنزلنا، نزّلنا، تنزيل، و...) بالنزول[٢].

ويعتقد العلامة الطباطبائي واعتماداً منه على هذه الآيات بأنَّ معنى القرآن وحقيقته قد أُنزلَت ـ أي أنَّها تنزَّلت إلى حدٍّ فهم وإدراك الناس. ويرى العلامة أنَّ هذا النزول كان على نحوين : الدفعيّ، أي (الإنزال) والتدريجيّ أي (التنزيل)[٣]. ومحل نزوله هو قلب النبيِّ الأكرمﷺ[٤]. وهذا التنزّل للمعنى والحقيقة كان في كلا نحوَيَّ النزول حتَّى الدفعيّ منه الذي كان المخاطَب به النبيّﷺ فقط.

٢ ـ ٤ ـ النزول التدريجيّ، مضافاً إلى التنزّل الذي يدلُّ على تأثير الإنسان والمجتمع الإنسانيّ على صورة الوحي، وذلك لأجل الوصول به إلى مستوى فهم الناس[٥]، فإنَّ التدريج في النزول والتنزّل (في النزول التدريجيّ) تأثّر بذلك أيضاً، أي تأثُّر القرآن بعالم المادّة والمجتمع البشريّ.

---

١ - الراغب الأصفهاني، ابىالقاسم؛ المفردات؛ طهران: المكتبة المرتضوية، ص ٤٨٨ ـ ٤٩٠؛ الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان، ج ١٥، ص ٤٤٧.

٢ - راجع، الآيات التالية: الشعراء، ١٩٣، آل عمران، ٣، البقرة ٢٣، الإسراء، ١٠٦، البقرة، ١٩٨، النساء، ١٥٣، الإسراء، ٨٢، المائدة، ١٠١ وغيرها.

٣ - الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان، ج ٢، ص ١٨، و ١٥، ص ٤٤٧.

٤ - م . ن، ج ١٥، ص ٤٤٩.

٥ - م. ن، ج ٢، ص ١٨.

حيث يتحدّث العلامة الطباطبائي في ذيل الآية الكريمة: ﴿ **كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً** ﴾ (الفرقان، ٣٢) عن ذلك فيُشير إلى العديد من الأمور:

الأمر الأوّل، الأهداف التعليميَّة، يَعتقد العلامة أنَّ من أهمٍّ أسباب النزول التدريجيٍّ للقرآن هو القضايا التعليميَّة. فيرى أنَّ تعليم علمٍ من العلوم وخاصَّةً ما كان منها مرتبطاً بالعمل إنَّما يتمُّ بإلقاء المعلِّم مسائله واحدةً بعد واحدة إلى المتعلِّم حتَّى تتمُّ فصوله وأبوابه؛ لأنّ ذلك إنَّما يُفيد حصولا ما لصورَ مسائله عند المتعلِّم وكونها مذخورةً بوجهٍ ما عنده يراجعها عند مسيس الحاجة إليها، وأمَّا استقرارها في النفس بحيث تنمو النفس عليها وتترتَّب عليها آثارها المطلوبة منها فيحتاج إلى مسيس الحاجة والإشراف على العمل وحضور وقته. ولهذا السبب يرى العلامة الفرق بين أن يُلقي الطبيب المعلِّم مثلا مسألةً طبيَّةً إلى متعلِّم الطبٍّ إلقاءً فحسب، وبين أن يُلقيها إليه وعنده مريضٌ مبتلَى بما يبحث عنه من الدّاء وهو يعالجه فيُطابِق بين ما يقول وما يفعل.

من هنا يظهر أنَّ إلقاء أيّ نظرةٍ علميَّة عند مسيس الحاجة وحضور وقت العمل إلى من يُراد تعليمه وتربيته أثبَت في النفس وأوقع في القلب وأشدّ استقرارا وأكمل رسوخاً في الذِّهن وخاصَّةً في المعارف التي تَهدي إليها الفطرة (The human nature)، فإنَّ الفطرة إنَّما تَستعدُّ للقبول وتتهيَّأ للإذعان إذا أحسَّت بالحاجة. ثمَّ إنَّ المعارف التي تتضمَّنها الدعوة الإسلاميَّة الناطق بها القرآن إنَّما هي شرائع وأحكام عمليَّة وقوانين فرديَّة واجتماعيَّة تسعد الحياة الإنسانيَّة مبنيَّة على الأخلاق الفاضلة المرتبطة بالمعارف الكليَّة الإلهيَّة التي تَنتهي بالتحليل إلى التوحيد كما أنَّ التوحيد

انتهى بالتركيب إليها، ثمَّ إلى الأخلاق والأحكام العمليَّة. فأحسن التعليم وأكمل التربية أن تُلقى هذه المعارف العالية بالتدريج[1]، هذه سبيل البيانات القرآنيَّة المودَعة في آياته النازلة كما قال تعالى : ﴿ **وَقُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلاً** ﴾ (الإسراء، ١٠٦)، وهذا هو المراد بقوله تعالى: ﴿**كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً**﴾ (الفرقان، ٣٢)[2].

الأمر الثاني: الاحتجاج، من الأسباب الأخرى التي ذكرها العلامة الطباطبائي لمسألة تدريجيَّة نزول الآيات القرآنيَّة (الاحتجاج) (Argumentation) وكون القرآن بياناً. وذلك لأنَّ القرآن وفي كثيرٍ من الموارد، أراد الاحتجاج والاستدلال لطائفتين من الناس على الأقل. الطائفة الأولى هم الناس الذين كان يَقعون في الشك والترديد الواقعيّ في بعض الموضوعات الدينيَّة، وكانوا يَبحثون عن جوابٍ صحيحٍ لرفع ما يواجهونه من شبهةٍ. والطائفة الثانية هم الذين لم يكونوا في صدَد البحث عن الواقع والحقيقة، وإنَّما لتشكيك المؤمنين من خلال بثٍّ بعض الأسئلة. ويرى العلامة الطباطبائي أنَّ وظيفة الطائفة الأولى كانت هي التشكيك في الدِّين، وأمَّا الطائفة الثانية فكانت وظيفتها الاعتراض على الدِّين. وعلى أيٍّ لم يكن أيُّ معنىً للإجابة على الشبهات قبل طرحهم لها وبثِّهم لها بين الناس؛ ولذا يرى العلامة الطباطبائي أنَّ في نزوله العامّ اختص بالتدريج لكي يُراعي ما يتطلّبه الحقُّ فيما يرجع للإجابة عن الشبهات[3].

---

١ - م. ن، ج ١٥، ص ٢١٠_ ٢١٢.

٢ - م. ن، ص ٢١٢.

٣ - م. ن، ص ٢١٣_ ٢١٥.

الأمر الثالث: ضعف المستوى العامّ للناس، فإنّ العلامة الطباطبائي يرى أنّ الكثير من الناس لا يَملك القدرةَ على تلقّي القرآن ومعارفه دفعةً واحدةً؛ وهذا هو السبب في النزول التدريجيّ للقرآن الكريم، وقد تعرَّض لهذا الأمر في ذيل الآية الكريمة: **﴿وَلَوْ بَسَطَ اللهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾** (الشورى، ٢٧)، فيرى أنّ المعارف والأحكام لو نزّلت عن آخرها دفعةً واحدةً ـ على ما لها من الإحاطة والشمول لجميع شؤون الحياة الانسانيّة ـ لشقَّت على الناس ولم يؤمن بها إلا الأوحديّ منهم، لكنّ الله سبحانه أنزلها على رسولهﷺ تدريجاً وعلى مُكث، وهيَّأ بذلك الناس بقبول بعضها لقبول بعض[١].

**٣ ـ ٤ ـ** كون القرآن كلاماً: يَظهر وبوضوحٍ بالرجوع إلى كثيرٍ من الآيات وكذلك من كلام العلامة الطباطبائي ما يدلُّ على أنّ باطن القرآن أمرٌ رفيعٌ وملكوتيّ، وأنّ أحداً ليس لديه القدرة على الوصول إلى باطنه[٢]. والله عزَّ وجل لمَّا جعله هدايةً نوراً لعباده فقد منَّ عليهم بأنْ جعله قرآناً، أي مقروءا، ووضعه في قالب ألفاظ وكلمات (علماً أنّ العلامة الطباطبائي يرى أنّ الكلام هو من جملة الاعتباريّات)[٣]. فقد أمكن من خلال ذلك من إدراك محتواه الأساسي عن قرب[٤].

---

١ – م. ن، ج ١٨، ص ٥٦؛ ج ١٣، ص ٢٢٠.

٢ – م . ن، ج ١١، ص ١٢٢ـ ١٢٣؛ وج ٢، ص ١٨.

٣ – الطباطبائي، السيد محمد حسين، أصول الفلسفة، ج ٢، ص ١٩٨ـ ١٩٩؛ الطباطبائي، السيد محمد حسين، الرسائل السبعة، ص ١٢٣، قم: چاپ حكمت، ١٣٦٣.

٤ – الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان، ج ١٩، ص ٩٥؛ ج ٢، ص ١٨.

ويذكر العلامة الطباطبائي في ذيل الآية المباركة: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (الزخرف، ٣) التالي:

«في ذلك دلالةٌ ما على أنَّ لألفاظ الكتاب العزيز من جهةِ تعيّنها بالاستناد إلى الوحي وكونها عربيَّةً دخلا في ضبط أسرار الآيات وحقائق المعارف، ولو أنَّه أُوحيَ إلى النبيِّ صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه بمعناه وكان اللفظ الحاكي له لفظه صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه كما في الأحاديث القدسيَّة مثلا أو تُرجِمَ إلى لغةٍ أُخرى خفيَ بعض أسرار آياته البيِّنات عن عقول الناس ولم تَنله أيدي تعقّلهم وفهمهم»[1].

وعلى أيِّ حالٍ فإنَّ هذه الخصوصيَّة في القرآن أي كونه كلاماً ملفوظاً وبلحاظِ أنَّ للّفظ والكلام حقيقته الاجتماعيَّة التامَّة، فإنَّ ذلك من المحدِّدات الاجتماعيَّة الواضحة جداً للقرآن. وهو يتضمّن في داخله عدداً كبيراً من المحدِّدات. وقبل الخوض في الحديث عن هذه المحدِّدات لا بدّ لنا من التعرّض لكلام العلامة حول الفرق بين الكلام الإلهيّ والكلام البشريّ.

الأمر الأوّل: اختلاف الكلام الإلهيّ عن الكلام البشريّ؛ على الرغم من تصريح العلامة الطباطبائي بأنَّ الله عزَّ وجل ولبيان الحقيقة القدسيَّة في القرآن قد استخدم القوالب الاجتماعيَّة التي يَستخدمها الناس، ولكنَّه يُقرّ باختلافٍ نوعيٍّ بين الألفاظ التي استخدمها الله عزَّ وجل في كتابه وبين ما يَستخدمه الناس.

وهو: «أنَّا معاشر المتكلِّمين من البليغ وغيره إنَّما نبنى الكلام على أساس ما نعقله من المعاني، والمُدرَك لنا من المعاني إنَّما يُدرَك بفهمٍ

---

١ - م. ن، ج ١١، ص ١٢٢ـ ١٢٣.

مكتَسَب من الحياة الاجتماعيَّة التي اختلقناها بفطرتنا الإنسانيَّة الاجتماعيَّة، ومن شأنها الحكم بالقياس، وعند ذلك يَنفتح باب المسامحة والمساهلة على أذهاننا فنأخذ الكثيرَ مكان الجميع، والغالب موضع الدَّائم، ونفرض كلَّ أمرٍ قياس أمراً مطلقاً، ونُلحق كلَّ نادر بالمعدوم، ونُجري كلَّ أمرٍ يسيرٍ مَجرى ما ليس بموجودٍ يقول قائلنا: كذا حسنٌ أو قبيح، وكذا محبوب أو مبغوض، وكذا محمود أو مذموم، وكذا نافعٌ أو ضارٌ، وفلان خيِّر أو شرير، إلى غير ذلك فنُطلق القوم في ذلك، وإنَّما هو كذلك في بعض حالاته وعلى بعض التقادير، وعند بعض الناس، وبالقياس إلى بعض الأشياء لا مطلقاً، لكن القائل إنَّما يُلحقُ بعض التقادير المخالفة بالعدم تسامحاً في إدراكه وحُكمه، هذا فيما أدركه من جهات الواقع الخارج، وأمَّا ما يَغفل عنه لمحدوديَّة إدراكه من جهاتِ الكون المربوطة فهو أكثر، فما يُخبر به الإنسان و يحدِّثه عن الخارج وخيِّلت له الإحاطة بالواقع إدراكاً وكشفاً فإنَّما هو مبنيٌّ على التَّسامح في بعض الجهات، والجهل في بعضٍ آخر، وهو من الهزل إن قدرنا على أن نُحيط بالواقع ثمَّ نطبِّق كلامه عليه، فافهم ذلك. فهذا حال كلام الإنسان المبنيٍّ على ما يَحصل عنده من العلم، وأمَّا كلام الله سبحانه فمن الواجب أن نجلِّه عن هذه النقيصة، وهو المحيط بكلِّ شيء علماً وقد قال تعالى في صِفَة كلامه: ﴿ **إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ * وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ**﴾ (الطارق، ١٣ـ ١٤). وهذا من وجوه الأخذ بإطلاق كلامه تعالى فيما كان بظاهره مطلقاً لم يعقَّب بقيدٍ متَّصلٍ أو منفَصلٍ، ومن وجوه إشعار الوصف في كلامه بالعليَّة[1].

---

١ - م. ن، ج ٥، ص ٣٨١ـ ٣٨٢، وراجع أيضاً فيما يرجع إلى حجيَّة ظواهر القرآن، معرفت، محمدهادى؛ علوم قرآنى؛ ص ٨٥، طهران: التمهيد و سمت، ١٣٧٩.

الأمر الثاني: كون القرآن عربيّاً؛ مع وصْف القرآن لنفسه بصفةِ أنّه قرآن بمعنى المقروء، فقد ورَد في العديد من الآيات وصفه بأنّه عربيّ: ﴿ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (النحل، ١٠٣)، ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ (الشعراء، ١٩٥)، ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (يوسف، ٢)، ﴿ وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْماً عَرَبِيّاً ﴾ (الرعد، ٣٧)، وغيرها من الآيات، ولا يَخفى أنَّ العربيَّة هي وصف خاصٌ للكلام، وهذا يعني أنَّ القرآن كما تحدَّد بكونه ملفوظاً ورد له وصف محدَّد آخر هو كونه عربيّاً.

والسؤال المهمّ الذي ينبغي التعرّض له هنا هو أنَّ مسألة كون القرآن عربيّاً، هل يرتبط بهدفٍ أو أهداف معيَّنةٍ؟ وهل لذلك علَّةٌ خاصَّة وسبَبٌ محدَّد؟ أو أنَّ كونه عربيّاً كان لمجرَّد كون العربيَّة لغةً من اللغات؟

إنَّ كلام العلامة الطباطبائي في هذا المجال يَحتوي على موضوعات مهمة للغاية[1]، ونتعرَّض هنا لبعض هذه الموضوعات:

**الف** ـ يَعتقد العلامة الطباطبائي أنَّ من أسباب اختيار اللغة العربيَّة كون هذه اللغة تمتلك خصوصيَّةً خاصَّة. فيرى العلامة الطباطبائي أنَّ الدِّقَة التي تمتلكها اللغة العربيَّة من حيث علم اللغة وقدرتها على إيصال المعاني الظريفة والدقيقة، هو أمرٌ تفتقده سائر الُلغات[2]، ويَذكر العلامة الطباطبائي في ذيل الآية ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (يوسف، ٢) التالي:

«معنى الآية ـ والله أعلم ـ إنَّا جعلنا هذا الكتاب المشتَمِل على

---

١ - فراستخواه، مقصود؛ دين وجامعة، ص ٤٥٥ـ ٤٧٠؛ بهشتي، محمدحسين؛ شناخت از ديدگاه قرآن؛ص ١٤٧ـ ١٨٧، طهران: بقعه، ١٣٧٨هـ. ش.

٢ - بهشتي، محمدحسين؛ شناخت از ديدگاه قرآن، ص ١٧٤.

الآيات في مرحلة النزول ملبَّساً بلباس اللفظ العربيّ محلًّى بحِليَته ليقع في معرض التعقّل منك ومن قومك أو أمَّتك، ولو لم يُقلَّب في وحيه في قالب اللفظ المقرو أو لم يُجعَل عربيًّا مبيناً لم يَعقل قومك ما فيه من أسرار الآيات، بل اختصَّ فهمه بك لاختصاصك بوحيه وتعليمه. وفي ذلك دلالةٌ ما على أنَّ لألفاظ الكتاب العزيز من جهةِ تعيّنها بالاستناد إلى الوحي وكونها عربيَّةً دخلا في ضبط أسرار الآيات وحقائق المعارف[١].

ومعنى هذا الكلام: «أنَّه أوحي إلى النبيّ صلى الله عليه وآله بمعناه وكان اللفظ الحاكي له لفظه صلى الله عليه وآله كما في الأحاديث القدسيَّة مثلا أو تُرجِمَ إلى لغةٍ أُخرى خفي بعض أسرار آياته البيِّنات عن عقول الناس ولم تَنله أيدي تعقّلهم وفهمهم. وعنايته تعالى فيما أوحى من كتابه باللفظ ممَّا لا يرتاب فيه المتدبِّر في كلامه»[٢].

ب ـ السبب الآخر لنزول القرآن باللغة العربيَّة هو أنَّ دين الإسلام لمَّا كان ديناً عالميًّا، فقد كان في بدايته ديناً عربيًّا كاملا وأمَّا مخاطبوه الأساسيُّون فهم العرب؛ وبعبارةٍ أُخرى، إنَّ ظهور دين الإسلام وانتشاره بعد ذلك لا بدَّ وأن يتمَّ بتنظيمٍ تدريجيّ، وكان على النبيّ صلى الله عليه وآله أن يقوم أولا بإبلاغ الرسالة لأقرب الناس إليه، ثمّ إلى قومه، ثمَّ إلى أهل الجزيرة العربيَّة، ثمَّ إلى كافَّة الناس. ولمَّا كان المخاطَبون الأوائل بهذا القرآن هم العرب، أُنزل القرآن بلغة العرب، وذلك ليَزيد من ذلك من دوافع دخولهم إلى الإسلام[٣].

---

١ - الطباطبائي، السيد محمد حسين،الميزان، ج ١١، ص ٧٥.

٢ - م. ن، ج ١١، ص ٧٥.

٣ - م. ن، ج ١٨، ص ٢٠ـ ٢١.

ويذكر العلامة هذا السبب في ذيل تفسيره للآية الكريمة: ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الجَمْعِ لاَ رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ ﴾ (الشورى، ٧). كما يَستند في ذلك أيضاً إلى آيات أُخرى. ويرى العلامة أنَّ المُراد من أمِّ القرى مكّة المكرّمة. كما أنَّ المُراد من قوله ومن حولها، سائر المناطق في الجزيرة العربيَّة، أي إلى من يَعيش خارج مكَّة. وما يُؤيِّد هذا المعنى هو قوله عربيَّاً؛ لأنَّ الله عزَّ وجل يقول أنزلناه قرآنا عربيا لتنذر أهل اللغة العربيَّة.

وفي معرَض إجابته عن السؤال حول مدى الانسجام بين كون الغرض من نزول القرآن إنذار العرب وبين كونه قرآناً عالميَّاً يقول: «ذلك أنَّ الدعوة النبويَّة كانت ذات مراتب في توسّعها فابتدأت الدعوة العلنيَّة بدعوة العشيرة الأقربين كما قال: ﴿ وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ ﴾ (الشعراء ، ٢١٤) ثمَّ توسَّعت فتعلَّقت بالعرب عامَّة كما قال: ﴿ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ ( السجدة، ٣)، ثمَّ بجميع النَّاس كما قال : ﴿ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ ﴾ (الأنعام، ١٩). ومن الدَّليل على ما ذكرناه من الأمر بالتوسّع تدريجاً قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ المُتَكَلِّفِينَ * إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ﴾ (ص، ٨٧)، فإنَّ الخطاب على ما يُعطيه سياق السورة لكفَّار قريش يقول سبحانه إنَّه ذكر للعالمين لا يختصّ ببعضٍ دون بعضٍ»[1].

ويرى العلامة أنَّ مراحل الدّعوة خمسة هي: ١ـ دعوة الناس في مواسم الحج، ٢ـ الدّعوة السريّة بعد ذلك ٣ـ دعوة العشيرة والأقربين، ٤ـ

---

١ – م. ن، ج ١٨، ص ٢٠ـ ٢١.

دعوة القوم كافّة، ٥ـ دعوة الناس كافّة[1].

**ج ـ** من الأسباب الأخرى لنزول القرآن عربيّاً، وهو مستفادٌ أيضاً من الأسباب المتقدِّمة ومن الكلام المتقدِّم للعلامة هو عمليَّة تسهيل فهمه، وقد ذكر العلامة الطباطبائي ذلك في ذيل الآية الكريمة: ﴿ **وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ** ﴾ (القمر، ٢٢)، ويَذكر أنَّ معنى كلمة تيسير هو التسهيل، وتيسير القرآن للذكر هو بمعنى أنَّ القرآن أُلقيَ لكيّ يَفهم العالم والعاميّ مقاصده، وكذلك ليَفهم بنحوٍ بسيطٍ ومعمّق ودقيق، فكلٌّ يَستفيد منه بقدَر ما يمتلكه من قوى إدراك. ويرى العلامة أنَّ المُراد من التيسير هو إنزال تلك الحقائق العالية في القرآن، وإنزال تلك المضامين العالية إلى مرحلة الكلام العربيّ القابل للإدراك من قِبَل كافَّة الناس[2].

الأمر الثالث: استخدام لغة التمثيل؛ يَعتقد العلامة الطباطبائي أنَّ لغة القرآن هي لغة التمثيل، ويَعتقد بأنّ كافَّة آيات القرآن الكريم سواء المحكم منها أو المتشابه يَشتمل على هذه الخصوصيَّة. فالآيات والبيانات القرآنيَّة هي تمثيل للمعارف وهذه المعارف هي في رتبة أعلى تمثيل للتأويل وللباطن القرآنيّ[3]، وسوف نستعين لبيان ذلك من خلال التعرّض لبعض المقدّمات التي تُثبت ضرورة وجود لغة التمثيل في القرآن وبعض لوازم وجود ذلك، وذلك اعتمادا على كلام العلامة الطباطبائيّ.

**ألف ـ** إنّ للقرآن حقيقة وباطن، وهو الذي يُطلِق عليه العلامة

---

١ - م. ن، ج ١٧، ص ٥٤٤ـ ٥٤٦.

٢ - م. ن، ج ١٩، ص ٦٩.

٣ - م. ن، ج ٣، ص ٦٤.

مفردة (التأويل)[1]؛ وهذا التأويل من وجهة نظره ليس من جنس المفاهيم اللفظيّة، بل هو أمرٌ خارجيّ، نسبته إلى المعارف القرآنيّة نسبة المَثل إلى الممثَّل؛ وكافَّة معارف القرآن، هي أمثال للدلالة على التأويل[2].

**ب** ـ يرى العلامة أنّ التأويل لا يَصل إليه إلا المطهَّرون أي المعصومون، فلا يَصل إليه أيٌّ من سائر الناس[3].

**ج** ـ إنّ الإنسان العاديّ يتمكَّن وبمقدارٍ من يتمتَّع به من طهارةٍ باطنيَّة من الاقتراب والدنوّ من علم الكتاب والتأويل، وهذا يَرتبط باختلاف الناس في طبائعهم وأفهامهم[4].

**د** ـ إنّ الطريق الوحيد لوصول الإنسان إلى هذه الغاية (أي الطهارة الباطنيّة، وتبعاً لذلك العلم بالكتاب) هو معرفة نفسه عن طريق الهداية والتربية الدينيَّة في جهتيَّ العلم والعمل. أمَّا في ناحية العلم فبتعليمه الحقائق المربوطة به من المبدأ والمعاد وما بينهما من حقائق العالم حتَّى يعرف نفسه بما ترتبط به من الواقعيَّات معرفةً حقيقيَّةً، وأمَّا في ناحية العمل فبتحميل قوانين اجتماعيَّة عليه بحيث تصلح شأن حياته الاجتماعيَّة، ولا تشغله عن التخلَّص إلى عالم العلم والعرفان ثمَّ بتحميل تكاليف عباديَّة يوجب العمل بها والمزاولة عليها توجّه نفسه وخلوص قلبه إلى المبدأ والمعاد وإشرافه على عالم المعنى والطهارة والتجنّب عن قذارة الماديَّات وثقلها[5].

---

١ - م. ن، ج ٣، ص ٥٦.

٢ - م. ن، ص ٦٤.

٣ - م. ن، ص ٥٦.

٤ - م. ن، ، ص ٥٦ـ ٥٧.

٥ - م. ن، ج ٣، ص ٥٨ـ ٥٩.

هـ ـ يَعتقد العلامة أنّ الهداية الدينيَّة إنَّما بُنيت على نفي التقليد عن الناس وركوز العلم بينهم ما أستطيع فإنّ ذلك هو الموافق لغايتها التي هي المعرفة[1].

و ـ يرى العلامة أنَّه لمَّا كانت عامَّة الناس لا يَتجاوز فهمهم المحسوس ولا يرقى عقلهم إلى ما فوق عالم المادّة والطبيعة وكان من ارتقى فهمه منهم بالارتياضات العلميَّة إلى الورود في إدراك المعاني وكليَّات القواعد والقوانين يَختلف أمره باختلاف الوسائل التي يسَّرت له الورود في عالم المعاني والكليَّات، كان ذلك موجباً لاختلاف الناس في فهم المعاني الخارجة عن الحسِّ والمحسوس اختلافاً شديداً ذا عرض عريض على مراتب مختلفة[2].

ز ـ يرى العلامة أنَّه لا يُمكِن إلقاء معنىً من المعاني إلى إنسانٍ إلا من طريق معلوماته الذهنيَّة التي تهيَّأت عنده في خلال حياته وعيشته، فإن كان مأنوساً بالحسِّ فمن طريق المحسوسات على قدر ما رقى إليه من مدارج الحسّ، وإن كان نائلا للمعاني الكليَّة فبمَا نال وعلى قدر ما نال وهذا يَنال المعاني من البيان الحسيّ والعقليّ معاً بخلاف المأنوس بالحسّ[3].

ح ـ إنّ الهداية الدينيَّة لا تختصّ بطائفةٍ دون طائفةٍ من الناس بل تعمُّ جميع الطوائف وتشمل عامَّة الطبقات[4].

---

١ - م. ن، ص ٥٩ـ ٦٠.

٢ - م. ن، ص ٦٠.

٣ - م. ن، ص ٦٣.

٤ - م. ن، ص ٦٠.

**ط ـ** وبلحاظ ما تقدَّم يرى أنَّ اختلاف الأفهام وعموم أمر الهداية مع ما عرفت من وجود التأويل للقرآن هو الموجب أن يُساق البيانات مساق الأمثال، وهو أن يتَّخذ ما يعرفه الإنسان ويَعهده ذهنه من المعاني فيبين به ما لا يعرفه لمناسبةٍ ما بينهما نظير توزين المتاع بالمثاقيل ولا مسانخةَ بينهما في شكلٍ أو صورةٍ أو حجمٍ أو نوعٍ إلا ما بينهما من المناسبة وزنا[1].

**ي ـ** إنَّ البيانات اللفظيَّة القرآنيَّة أمثال للمعارف الحقَّة الإلهيَّة لأنَّ البيان نَزَل في هذه الآيات إلى سطح الأفهام العامَّة التي لا تُدرك إلا الحسيَّات، ولا تَنَال المعاني الكليَّة إلا في قالب الجسمانيَّات ولَمَا استلزم ذلك في إلقاء المعاني الكليَّة المجرَّدة عن عوارض الأجسام والجسمانيَّات أحد محذورين:

١ ـ إنَّ الأفهام في تلقِّيها المعارف المُرَادة منها إن جَمَدت في مرتبة الحسِّ والمحسوس انقلبت الأمثال بالنسبة إليها حقائق ممثلة وفيه بطلان الحقائق وفوت المُرادات والمقاصد.

٢ ـ وإن لم تَجمد وانتقلت إلى المعاني المجرَّدة بتجريد الأمثال عن الخصوصيَّات غير الدخيلة لم يؤمن من الزيادة والنقيصة[2].

**ك ـ** يرى العلامة أنّه لا مخلَص عن هذين المحذورين إلا بتفريق المعاني الممثَّل لها إلى أمثال مختلفة وتقليبها في قوالبَ متنوِّعة حتَّى يُفسِّرَ بعضها بعضاً ويوضِحَ بعضها أمر بعض.

---

١ - م. ن، ص ٦٤.

٢ - م. ن، ص ٦٣.

**ل ـ** يَذكر العلامة أنّه بعد العلم بأنَّها أمثال يعلم بذلك المقدار الذي يَجب طرحه من الخصوصيّات المكتنفة بالكلام وما يَجب حفظه منها للحصول على المرام، وإنَّما يَحصل ذلك بأنَّ هذا يتضمَّن نفي بعض الخصوصيَّات الموجودة في ذلك وذاك نفى بعض ما في هذا. وإيضاح المقاصد المبهَمة والمطالب الدقيقة بإيراد القصَص المتعدِّدة والأمثال والأمثلة الكثيرة المتنوِّعة أمر دائر في جميع الألسنة واللغات من غير اختصاصٍ بقومٍ دون قومٍ ولغةٍ دون لغةٍ[1].

**٤ ـ ٤ ـ** كون شريعة الإسلام اجتماعيَّة (The social of islam).

مضافاً إلى ما تقدّم من أمورٍ تعرَّضنا فيها لبعض الوجوه الاجتماعيَّة للنصِّ القرآنيّ، ثمَّة وجوهٍ اجتماعيَّة أُخرى ترتبط بالمحتوى (الشريعة) التي أوصى بها القرآن أي شريعة الإسلام. وتتمَّةً للبحث سوف نتعرَّض لبعض المباني المرتبطة بذلك وبعض الخصوصيَّات واللوزام المترتِّبة على ذلك.

**الأمر الأول:** الإنسان موجود اجتماعيّ؛ الإنسان مفطورٌ في وجوده على الاجتماع، فهو لا يَعيش وحده دون مجتمعٍ. ويَعتمد العلامة الطباطبائي في ذلك على العديد من الآيات. وبعض هذه الآيات هي

---

١ ـ م. ن، لمزيد تفصيلٍ حول لغة القرآن والنظريات المعالجة في هذا المجال، راجع، سعيدى روشن، محمد باقر، (تحليل زبان قرآن ومتدولوژى فهم آن)، ص، ٢٦٩ـ٣٥٠؛ رسالة دكتوراة، قم: تربيت مدرس، ١٣٨١، هـ. ش، وكذلك يشابه هذا الرأي للعلامة الطباطبائي رأي كل من (بول تيليش) و(جورج سانتاياناست)، ففي اعتقادهما أن لغة الدين هي لغة رمزية (على‌زمانى، اميرعباس، زبان دين؛ قم، دفتر تبليغات، ص ٣٥ـ٤١، ١٣٧٥هـ ش. كما تشابه رأي العلامة هذا من جهات نظرية اللغة التمثيلية لتوماس آكويناس فيما يتعلق بالصفات الإلهيّة (المصدر نفسه، ص ١٩٧ـ٢٠٥)، ولكنّ الطباطبائي لا يرى اختصاص اللغة التمثيليّة بالصِّفات الإلهيّة.

عبارة عن الآيات التالية: الحجرات، ١٣؛ الزخرف، ٣٢؛ آل عمران، ١٩٥؛ الفرقان: ٥٤؛ ونموذج ذلك قوله تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾ (الحجرات، ١٣)[١].

**الأمر الثاني:** الدِّين والمجتمع؛ يرى العلامة الطباطبائي أنَّ الإنسان كما أنّ خاصَّة الاجتماع بتمام أنواعها المنزليّ وغيره وإن لم تفارق الإنسانيَّة في هذه الأدوار ولو برهةً إلا أنَّها كانت غير مشعورٍ بها للإنسان تفصيلا، بل كانت تعيش وتنمو بتبعِ الخواصّ الأخرى المعنيّ بها للإنسان كالاستخدام والدِّفاع ونحو ذلك. والقرآن الكريم يُخبر أنَّ أوَّل ما نبَّه الإنسان بالاجتماع تفصيلا واعتنى بحفظه استقلالا نبهَّته به النبوَّة قال تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا**﴾ (يونس، ١٩) وقال: ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ الله النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمْ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ**﴾ (البقرة، ٢١٣)[٢].

**الأمر الثالث:** الإسلام والمجتمع؛ يرى العلامة الطباطبائي أنَّ الإسلام هو الدِّين الوحيد الذي أسَّسَ بُنيانه على الاجتماع صريحاً ولم يُهمل أمر الاجتماع في شأن من شؤونه؛ ولذا يرى العلامة أنَّ المجتمع وإن كان عبارةً عن جماعةٍ من الأفراد ويشكِّل كلٌّ فردٍ منهم هويَّةً مستقلّة إلا أن بينهم رابطة وهذه الرابطة الحقيقيَّة بين الشخص والمجتمع لا محالة تؤدّي إلى كينونةٍ أُخرى في المجتمع حسب ما يمدُّه الأشخاص من وجودهم وقواهم وخواصّهم وآثارهم فيتكوّن في المجتمع سنخٌ ما للفرد

---

١ - الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان، ج ٤، ص ٩٢.

٢ - م. ن، ص ٩٤.

من الوجود وخواص الوجود وهو ظاهر مشهود، ولذلك اعتبر القرآن للأمَّة وجوداً وأجلا وكتاباً وشعوراً وفهماً وعملا وطاعةً ومعصيةً[1].

**الأمر الرابع:** الشؤون الاجتماعيَّة للإسلام؛ يَعتقد العلامة الطباطبائي وبلحاظ الأهميَّة التي يُبديها الإسلام بمسألة المجتمع (نظراً لِمَا للمجتمع من خصوصيَّة) أنَّ كافَّة شؤون هذا الدِّين رُتِّبت ونُظِّمت بنحوٍ تُراعي المجتمع[2]، فكان الإسلام اجتماعيّاً بجميع شؤونه. وبعض جوانب ذلك تَظهر في الموضوعات التالية:

**ألف** ـ دين الفطرة: الإسلام يدعو الناس إلى دين الفطرة بدعوى أنَّه الحقّ الصريح الذي لا مِريَة فيه والآيات القرآنيَّة الناطقة كثيرة... وهذا أوَّل التألُّف والتأنُّس مع مختلف الأفهام فإنَّ الأفهام على اختلافها وتعلّقها بقيود الأخلاق والغرائز لا تَختلف في أنَّ الحقّ يجب اتِّباعه[3].

ب ـ التفكّر؛ الاجتهاد والبحث الجمعيّ: يرى العلامة أنَّ الإسلام اهتمَّ بشدّة بمسألة التفكير الجمعيّ، والتدبّر الاجتماعي والبحث الاجتماعيّ ونحو ذلك ممَّا يَحكي عن ضرب الرأي ببعضه البعض. ويرى العلامة الطباطبائي أنَّ ذلك كما يَشمل المسائل النظريَّة يَشمل المسائل العمليَّة أيضاً[4]، ويُستفاد من كلام العلامة أنَّ يَعتقد بشورى الفتوى أو الاجتهاد الجماعيّ، وإنَّ الإسلام لا يُوافِق إطلاقاً على فرض العقيدة على الأفراد، ولذا يقول: «وأمَّا تحميل الاعتقاد على النفوس والختم على

---

١ - م. ن، ص ٩٦.

٢ - م. ن، ص ١٢٦.

٣ - م. ن، ص ١٢٧.

٤ - م. ن، ص ١٢٩.

القلوب وإماتة غريزة الفكرة في الإنسان عنوةً وقهراً والتوسّل في ذلك بالسوط أو السيف أو بالتكفير والهجرة وترك المخالطة، فحَاشَا ساحة الحقِّ والدِّين القويم أن يَرضى به أو يُشرِّع ما يؤيِّده... أنَّ هذا الدِّين كما يَعتمد بأساسه على التحفُّظ على معارفه الخاصّة الإلهيّة كذلك يَسمح للناس بالحريَّة التامَّة في الفكر ويرجع محصَّله إلى أنَّ من الواجب على المسلمين أن يتفكَّروا في حقائق الدِّين ويَجتهدوا في معارفه تفكّرا واجتهاداً بالاجتماع والمرابطة[١].

ج - إزالة أسباب الفرقة؛ يرى العلامة الطباطبائي أنَّ اختلاف العوامل الذهنيَّة والخارجيَّة مؤثِّرة في اختلاف الأفهام من حيث تصوّرها وتصديقها ونيلها وقضائها وهذا يؤدِّي إلى الاختلاف في الأصول التي بُنيَ على أساسها المجتمع الإسلاميّ[٢]. ويرى العلامة الطباطبائي أنَّ أهمَّ هذه العوامل هي ثلاث: (الأخلاق النفسانيَّة والصِّفات الباطنيَّة) أي الملَكَات الفاضلة والرذيلة، (الأفعال الموافقة أو المخالفة للحقّ) و(العوامل الخارجيَّة) كبُعد الدّار وعدم بلوغ المعارف الدينيّة إلا يَسيرة أو محرَّفة أو قصور فهم الإنسان عن تعقّل الحقائق الدينيّة تعقلا صحيحاً[٣]. ويَعتقد العلامة الطباطبائي أنَّ الإسلام قد حدَّد طرقاً لعلاج هذه الأسباب: فالتربيَّة الدينيّة تكفي مؤونة هذا الاختلاف فإنَّها موضوعة على نحو يُلائم الأُصول الدينيَّة من المعارف والعلوم وتُستولَد من الأخلاق ما يُناسب تلك الأصول وهي مكارم الأخلاق[٤]، وقد عالج الإسلام ذلك بأن أمرَ

---

١ - م. ن، ص ١٢٧_ ١٣١.

٢ - م. ن، ص ١٢٨.

٣ - م. ن، ص ١٢٩.

٤ - م. ن، ص ١٢٩.

المجتمع بإقامة الدّعوة الدينيّة دائماً أولا وكلّف المجتمع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثانياً وأمر بهجرة أرباب الزيَغ والشُّبهَات ثالثاً[1]، وأمّا علاج العامل الثالث أي التفرقة الناشئة من الأسباب الخارجيّة وعلاجها تعميم التبليغ والإرفاق في الدّعوة والتربية وهذان من خصائص السلوك التبليغيّ في الإسلام. فهذه جُمَل ما يُتّقى به وقوع الاختلاف في العقائد أو يُعالج به إذا وَقَع[2].

د ـ القوى التنفيذيّة الجمعيّة: يرى العلامة الطباطبائي أنّ ولاية أمر المجتمع الإسلاميّ إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وافتراض طاعته صلى الله عليه وآله على الناس واتّباعه والأئمّة المعصومين عليهم السلام في زمان حضوره ولكن عامّة الآيات المتضمّنة لإقامة العبادات والقيام بأمر الجهاد وإجراء الحدود والقصاص وغير ذلك توجّه خطاباتها إلى عامّة المؤمنين، كإقامة العبادات، والقيام بأمر الجهاد، وإجراء الحدود والقصاص، ونحو ذلك فجميع المسلمين متساوون في هذه الآيات كالآيات التالية : النساء، ٧٧؛ البقرة، ١٩٥، ١٨٣؛ آل عمران، ١٠٤، المائدة، ٣٥؛ الحج، ٧٨و...)[3]؛ ويَرى العلامة أنّ الذي يُستفاد من الجميع أنّ الدِّين صبغَة اجتماعيّة حمله الله على الناس ولا يَرضى لعباده الكفر ولم يُرِد إقامته إلا منهم بأجمعهم، فالمجتمع المتكوِّن منهم أمره إليهم من غير مزيّة في ذلك لبعضهم ولا اختصاص منهم ببعضهم والنبيّ ومن دونه في ذلك سواء. فهو صلى الله عليه وآله المتعيّن من عند الله للقيام على شأن الأمّة وولاية أمورهم في الدنيا والآخرة وللإمامة لهم. هذا

---

١ - م. ن، ص ١٢٨ـ ١٢٩.

٢ - م. ن، ص ١٢٩.

٣ - م. ن، ، ص ١٢٨.

كلُّه في حياة النبيّ صلى الله عليه وآله، وأمّا بعده فالجمهور من المسلمين على أن انتخاب الخليفة الحاكم في المجتمع إلى المسلمين والشيعة من المسلمين على أنّ الخليفة منصوص من جانب الله ورسوله وهم اثنا عشر إماماً على التفصيل المودوع في كتب الكلام. ولكن على أيٍّ حالٍ أمر الحكومة الإسلاميّة بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وبعد غيبة الإمام كما في زماننا الحاضر إلى المسلمين من غير إشكالٍ، والذي يُمكن أن يُستفاد من الكتاب في ذلك أنّ عليهم تعيين الحاكم في المجتمع على سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وهي سنّة الإمامة دون الملوكيّة والامبراطوريّة والسير فيهم بحفاظة الأحكام من غير تغيير والتولّي بالشورى في غير الأحكام من حوادث الوقت والمحل[1].

هـ ـ الصِّفة الاجتماعيّة للأحكام؛ يَعتقد العلامة الطباطبائي أنّ صفة الاجتماع، والجماعة والجمع و غيرها مرعيّة مأخوذة في الإسلام في جميع ما يُمكِن أن يؤدّى بصفة الاجتماع من أنواع النواميس والأحكام بحسب ما يَليق بكلٍّ منها من نوع الاجتماع.

فطائفة من الأحكام نرى أنّ الإسلام شرّع الاجتماع مباشرةً فيها وذلك كالجهاد إلى الحدّ الذي يَكفي لنجاح الدِّفاع[2]، وطائفةٌ أُخرى وهي الواجبات كالصوم والحجّ للمستطيع وهي التي يكون الاجتماع لازما لوجوبها، وتمّم ذلك بالعيدين الفطر والأضحى والصلاة المشروعة فيهما وشرّع وجوب الصلوات اليوميّة عينيّاً لكلِّ مكلَّفٍ من غير أن يُوجِبَ فيها

---

١ – م. ن، ص ١٢٢ـ ١٢٥.

٢ – م. ن، ص ١٢٦.

جماعةً وتدارك ذلك بوجوب الجماعة في صلاة الجمعة في كلِّ أسبوعٍ مرَّة صلاة جماعةٍ واحدةٍ في كلِّ أربعة فراسخ[1]، والطائفة الثالثة، نرى أنَّ الشارع شرَّع وجوب الاجتماع في أشياء بلا واسطة كما عرفت وألزم على الاجتماع في أمورٍ أُخرى غير واجبةٍ لم يوجِب الاجتماع فيها مستقيماً كصلاة الفريضة مع الجماعة فإنَّها مسنونة مستحبَّة غير أنَّ السنَّة جرت على أدائها جماعة وعلى الناس أن يُقيموا السنَّة[2].

و ـ التوحيد النظريّ والعمليّ؛ من أهمِّ ما يُشاهد في هذا الدِّين ارتباط جميع أجزائه ارتباطاً يؤدِّي إلى الوحدة التامَّة بينها بمعنى أنَّ روح التوحيد سارية في الأخلاق الكريمة التي يَندب إليها هذا الدِّين وروح الأخلاق منتشرة في الأعمال التي يُكلَّف بها أفراد المجتمع، فالجميع من أجزاء الدِّين الإسلاميّ ترجع بالتحليل إلى التوحيد، والتوحيد بالتركيب يَصير هو الأخلاق والأعمال فلو نزل لكان هي ولو صعَدت لكانت هو ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾[3].

ز ـ محوريَّة العقل؛ وضع الإسلام قوانينه على أساس مراعاة جانب العقل المجبول على اتِّباع الحقّ وشدَّد في المنع عمَّا يَفسد العقل السليم[4].

هذا بعضٌ من المواطن التي تحدَّث فيها العلامة الطباطبائيّ عن المحدِّدات الإسلاميَّة والقرآنية، وما أشرنا إليه كان بنحو الإجمال.

---

١ - م. ن، ص ١٢٦ـ ١٢٧.

٢ - م. ن، ص ١٢٧.

٣ - م. ن، ص ١٠٨.

٤ - م. ن، ص ١٠١.

### ٥- النتيجة

انطلاقاً من بعض الأنماط المذكورة في علم اجتماع المعرفة[(١)]، يُمكننا ذكر المحدّدات التي ذكرها العلامة الطباطبائيّ:

١ ـ **المعرفة الوحيانيَّة** هي من أنواع المعرفة التي تعود في منشئها إلى عالم الغيب، والعلم اللدنيّ الإلهيّ.

٢ ـ هذه المعرفة حضوريّة، تمتاز بالعصمة، رمزيّة، خارقة للعادة، غير مغلوبة، ترفع الاختلافات الاجتماعيَّة، تميّز الأنبياء عن غيرهم، تختلف عن النبوغ العقليّ والعمليّ والفكر العاديّ للناس والكشف والشهود.

٣ ـ إنّ طريق كسب هذه المعرفة يكون إمّا من الله مباشرةً أو من وراء حجاب كالرؤيا أو من خلال رسول كجبرائيل.

٤ ـ إنّ حاملي هذه المعرفة هم أيضاً معصومون في مرحلة تلقّي الوحي وتبليغه أيضاً، كما أنَّهم معصومون في أمورهم الشخصيَّة عن الخطأ والمعصية.

٥ ـ **المعرفة الوحيانيَّة** منزَّهة عن التغيّر والتبدّل، ولا تأثير للمتغيّرات في عالم الطبيعة والمادّة والمجتمع على مضمون تلك المعرفة.

٦ ـ وبملاحظة ذلك يَظهر أنَّها تتغيَّر تبعاً لتغيّر الإنسان، المصالح

---

(١) Metton, R. K; Social Theory and Social Structur; P. 514-515 The free press, New york, 1968 Stark, W; The Sociology of Knowledge; Rowtledge and Kegan paul, London, Second impression, 1960, Part: II

Tavakol, M; Sociology of Knowledge; New Dolhim s, p,p, 1, 1987

والظروف الزمانيَّة، ولكن هذا التغيّر يكون من حيث الصورة والشكل، واختلاف الشرائع هو نموذج هذه التغييرات.

٧ ـ إنّ القرآن وشريعة الإسلام أيضاً تَقبل التغييرات المختلفة من هذه الجهة.

٨ ـ إنّ أصل نزول القرآن واقع تحت تأثير الأسباب الإنسانيَّة وذلك لأجل إيصال باطن القرآن إلى حدٍّ فهم الإنسان.

٩ ـ النزول التدريجيّ للقرآن يتأثَّر أيضاً بهذه الأسباب وذلك لأجل التعليم، الاحتجاج، وضعف الثقافة العامَّة للناس.

١٠ ـ إنّ كون القرآن لفظاً وكلاماً هو من المحدِّدات الاجتماعيَّة الأخرى للقرآن. والقرآن على الرغم من استخدامه للألفاظ المتداولة بين الناس ولكنَّه كان له أسلوبه الخاص، فقد استخدم لبيان المضامين باللغة العربيَّة والتمثيل.

١١ ـ من أسباب كون القرآن عربيًّا يُمكننا الإشارة إلى كون اللغة العربيَّة تمتاز عن غيرها في قدرتها على بيان المعاني والحقائق، وكون مخاطبيه الأوائل هم من العرب، ولأجل تسهيل فهم القرآن.

١٢ ـ لباطن القرآن مرحلتين من النزول: المرحلة الأولى هي التأويل إلى المعارف، والثانية تأويل المعارف إلى آياتٍ وبيانات؛ وعي أيٍّ حالٍ نظراً لكون الألفاظ لا تملك القدرة على التعبير عن المعاني الراقية للقرآنَ فقد كان الأسلوب الإلهيّ في ذلك هو استخدام أسلوب القصّة، المثَل ونحو ذلك، لجعل تلك المعاني في مستوى الفهم العاديّ للناس.

١٣ ـ إنّ القرآن لمّا كان قد أُنزل لأجل هداية الناس، وكان البعد

الاجتماعي من الأبعاد الرئيسة في النفس الإنسانيَّة فإنَّ الله عزَّ وجل اهتمَّ بالمجتمع فجعل له هويَّته المستقلَّة فله شعور، أجلٌ، كتابٌ، إدراك، فهم، طاعة معصية ونحو ذلك، ونظَّم أحكامه على أساس ذلك.

١٤ ـ كون الإسلام اجتماعيَّاً يَظهر في كونه: دين الفطرة، التفكّر، الاجتهاد، البحث الجمعيّ، إزالة أسباب الفرقة، القوى التنفيذيَّة الجماعيَّة، كون أحكامه اجتماعيَّة، التوحيد النظريّ والعمليّ، محوريَّة العقل ونحو ذلك.

# إقبال اللاهوري وعلم اجتماع المعرفة

مجيد كافي

يُعتبر الحديث عن موضوع إحياء المعرفة الدينيَّة واحداً من الأبحاث الهامَّة المطروحة في آثار إقبال اللاهوريّ. حاول إقبال في مسألة إحياء الفكر الدِّينيّ في الإسلام، توضيح أصول الإسلام من خلال العلم والفلسفة الحديثة. وتمسَّك بالفلسفة الغربيَّة لأجـل الوصول إلى الهدف المنشود. فذكر دليلاً عن كانت (Kant) لتوضيح عجز العقل عن معرفة الحقيقة، واستند إلى نظريّة إينشتين النسبيّة لرفض النزعة الماديّة، واستشهد ببركسون لتوضيح فضيلة الإشراق. وبشكلٍ عام كان متأثِّراً بفلسفة هيغل إلى حدودٍ بعيدةٍ.

ممَّا لا شك فيه أنَّ إقبال واحد من أشهر المفكِّرين الدِّينيِّين المعاصرين، حيث أمضى عمراً في إمداد الأمَّة الإسلاميَّة المظلومة بالعلم والمعرفة. بحث إقبال عن حلول جديدة لمشكلات العصر من خلال الإسلام والقرآن وكان يَعتبر القرآن عاملاً هاماً في التحوّلات التي شهدها العالم كما أن له تأثيره المعنويّ والروحيّ[(١)]. كان إقبال شديد التألّم من سيطرة الفكر والفلسفة اليونانيَّة على أذهان علماء الدّين، فعمل وبشجاعة على تحرير الدِّين من سلطة هذه الروح المعوجَّة واعتبر ذلك شرطاً أساسيّاً في تجديد حياة المعرفة الدينيّة.

---

(١) راجع، سروش، عبد الكريم، رازداني وورشنفكري وديناداري، ص ٥٩ و ٦٠.

وعمل على إحياء الفلسفة الإسلامية الدينية مستفيداً من الفلسفة الإسلامية والآراء الفلسفية الحديثة. ومع اعتقاده بتحوّل المعرفة الدينيّة، إلا أنَّه لا يَعتبر الدوام والثبات مخالفين لأصول الدين، بل كان يَعتبر ذلك شرطاً أساسيَّاً للدِّين، لذلك كان يَعتبر التديّن أمراً ممكناً في عصر التكنولوجيا[1].

سنحاول في هذه الدِّراسة الاطلال على أهمّ الموضوعات المطروحة في مجال علم اجتماع المعرفة وذلك في آثار إقبال. مع أنَّنا نشاهد أبحاثاً مفصّلة حول موضوعات متفرِّقة من أبرزها في مجال المجتمع، الظواهر الاجتماعيّة، المعرفة الدينيّة، علاقة الفرد بالمجتمع والأصول الأساسيَّة للأمَّة الإسلاميَّة النموذجيَّة.

## علم المعرفة

يعتقد إقبال أنّ حياة الإنسان وحركته التكامليَّة والمعنويّة متوقِّفٌ على إقامته علاقة وارتباطاً مع الواقع المواجِه له، والمعرفة هي الوسيلة الوحيدة لإقامة هكذا ارتباط، وللمعرفة مراتب متنوِّعة والإدراك الحسيّ واحدٌ من تلك المراتب حيث يصل الإدراك الحسيّ إلى مستوى الكمال من خلال الفهم[2]. وأمَّا الإدراك الحسيّ فلا يُمكنه الوصول إلى الحقيقة الكاملة إلا إذا اقترن بعاملٍ آخر وهو القرآن المعبَّر عنه بـ(القلب) أو (الفؤاد)[3].

ويُضيف إقبال إلى مصادر المعرفة الثلاث أي الإشراق أو التجربة

---

(١) سروش، عبد الكريم، القبض والبسط النظريّ للشريعة، ص ٥.

(٢) إقبال اللاهوري، محمد، إحياء الفكر الديني في الإسلام، ص ١٧.

(٣) م. ن، ص ٢٠.

الداخليّة، التاريخ والطبيعة، ثلاث وسائل معرفيّة أُخرى أي الحسّ، والعقل، والإدراك القلبيّ المطابق لآيات القرآن الكريم. ويَعتقد إقبال بأنّ الاعتماد على الحقائق الغيبيّة هو إحدى خصائص الفكر الإسلاميّ باعتبار إقباله الشديد على تعاليم الدِّين الإسلاميّ وتأثّره بها. ويَعتبر أنّ القرآن الكريم قد بيّن آيات الحقيقة من خلال الشمس والقمر وامتداد الظلّ وتعاقب الليل والنهار واختلاف ألسنة البشر وألوانها وتعاقب أيّام السعادة والشقاء على حياة الناس، وكافّة نواحي الطبيعة التي تُدرَك كما هي عليه بالحسّ.

يَعتقد إقبال مستلهماً من آيات القرآن الكريم[1] أنّ الإنسان يُمكنه رسم تصوّر عن الأمور المحيطة به بمعنى إدراك هذه الأمور وإخضاعها، ومن هنا تتخذ المعرفة البشرية لوناً تصورياً. وبهذه المعرفة التصورية يتمكن الإنسان الاقتراب من مشاهدة الحقيقة والواقع[2].

يشتمل علم المعرفة عند إقبال على مستوَيين من المعرفة: المعارف التي تحصل عن طريق التجارب الخارجيّة والعلوم الواقعة في دائرة تأثير الزمان والمكان. يَعتقد إقبال كما (كانت) أنّ المعرفة تتحدَّد من خلال المكان والزمان، ويوافقه على أنّ الزمان والمكان ليسا حقيقتان خارجيّتان، بل هما حالتان من إبداع أذهاننا لنتمكّن من إدراك الحقائق. يصل (كانت) من خلال القول بذهنيَّة الزمان والمكان إلى النتيجة التالية وهي: إنّ جميع معارفنا عبارة عن المظاهر فقط، ويُخالفه إقبال في إمكانيَّة المعرفة من المظاهر فيما يتعلَّق بالأشياء في نفسها.

---

(١) الروم، ٢٢ ـ ٢٤؛ البقرة، ١٦٤؛ آل عمران، ١٩٠؛ الأنعام، ٩٩؛ النحل، ٧٩ و...

(٢) إحياء الفكر الديني في الإسلام، ص ١٧.

يقول إقبال: ما دام هذا الأمر متعلِّقاً بالمستوى المتعارف للتجربة، فإنَّ رأي (كانت) صحيح، ولكن هل يُمكن اعتبار المستوى المتعارف للتجربة هو المستوى الوحيد المنتِج للمعرفة؟

يُدخل إقبال المستوى الثاني للمعرفة من خلال هذا السؤال ويَعتقد خلافاً (لكانتْ) أنَّ المعرفة لا يُمكن حصرها في مستوىً واحدٍ؛ لأنَّ الزمان والمكان اللذين هما قوالب لكلِّ تجربةٍ عند (كانت)، يمتلكان مفهوماً ثابتاً، بل يتغيَّر هذا المفهوم من خلال زيادة أو تقليل العوامل النفسيَّة. إنَّ هذا الأمر يَجعل المستوى الآخر من التجربة المختلف عن المستوى المتعارف للتجربة المكانيّة ـ الزمانيَّة التي تحدَّث عنها (كانت) ممكناً، حيث يُظهر ماهيّة الواقع كما هو عليه[1].

يَعتبر إقبال أنّ هذا المستوى من المعرفة التي هي أعلى من المعارف الأخرى، يَقع تحت تأثير التجارب الباطنيَّة، والكشف والشهود أو كما يعبِّر عنها (الأدب الصوفيّ). ويَعتقد بأنَّ للتجربة الداخليّة قيمةً معرفيّةً؛ لأنَّ التجربة الباطنيّة الصوفيّة أسلوب من أساليب تحصيل المعرفة المستقلِّ عن الحواسِّ والتجربة الخارجيّة.

ويؤكِّد إقبال أنَّ الصوفي يصل إلى نوعٍ من المعارف في مراحل الكمال التي تؤدّي إلى اتِّصاله بالحقيقة المطلقة، أي الباري تعالى ولا يوجَد أيّ معرفة تبيِّن الاتِّصال بهذه المنزلة الرفيعة[2].

---

(١) راجع، (نامة فلسفة) رسالة الفلسفة، مقالة كانت، (إقبال وسطوح معرفت) إقبال ومستويات المعرفة، عشرت أنور، خريف ١٣٧٨.

(٢) راجع، (در شناخت إقبال) في معرفة إقبال، مجموعة مقالات المؤتمر العالمي لتكريم إقبال اللاهوري، ص ١٨٤، وسوف نذكر هذا المصدر لاحقا تحت عنوان مجموعة مقالات.

إنّ عقيدة إقبال هذه والتي تجعل جميع المعارف البشريّة تصدر عن التجربة الخارجيّة المتَّصِلَةِ بالزمان والمكان، ما هي إلا رؤية علم معرفيّة في خصوص (الاعتقاد التاريخيّ). ويَعتقد إقبال بأنّ الإلهام والعلم ليسا نقيضين، بل الإلهام مكمِّل للمعرفة البشريّة في الوصول إلى السعادة الدنيويّة والأخرويّة. ويَعتبر إقبال أنّ الدِّين والعرفان بالإضافة إلى العلم والفلسفة، طرق أربع لاكتساب المعرفة. وعلى هذا الأساس يكون الوحي مصدَراً لقسمٍ من معارف الإنسان.

يُعْتبر علم المعرفة عند إقبال معارضاً للسنّة الفلسفيّة والمعرفيّة التقليديّة وهي بعبارة أخرى معرفة واقعيّة معارضة للمثاليَّة اليونانيّة. فالسنّة الفلسفيّة الأفلاطونيّة تقوم على نفي العالم المادّي على أساس أنّه مظهر لعالم المُثل، وذلك خلافاً للاعتقادات الإسلاميّة القائلة بواقعيّةٍ ما للعالم[1].

يؤكِّد إقبال أنّ الفكر الإسلاميّ يؤسِّس لرؤيته على أساس الأمور الذاتيَّة والملموسة، أي المحدودة بحدودٍ معيَّنةٍ، لذلك يجب أن يَبدأ كلُّ تحقيقٍ ودراسة من الذاتيَّات. وهذا يعني أنّ الوجود مقدَّم على الفكر والماهيَّة[2].

يَرفض إقبال اعتبار التعقّل الصرف هو المسؤول عن إيجاد فارقٍ بين الوجود والفكر ويَعتقد بأنّ الاستدلال والتعقّل قاصرين عن تعليل التجارب المتعاليَة والوجدانيَّة للنفس، التي هي نوعٌ من التجارب العرفانيّة.

---

(١) راجع، (نواي شاعر فردا يا أسرار خودي ورموز بي خودي)، الأسرار الذاتية ورموز نفي الذّات،ص ٣٣.

(٢) راجع، مجموعة مقالات، ص ٤١٧.

يؤيِّد إقبال كما يدافع عن الاتِّحاد بين الفكر والعمل كما هو عليه عند الوجوديِّين والبراغماتيِّين. ويحصل هذا الاتِّحاد عن طريق نشاط النفس، أمَّا التعقّل فلا طريق له إلى هذا النوع من الاتِّحاد؛ لأنَّ طبيعة التعقّل انقساميَّة بالذَّات وليست اتِّحاديّة. فالتعقّل لا يُضفي أيّ قدرةٍ إلى العلم، والعلم الفاقد للقدرة لا فائدة منه. وأمّا مصدر القدرة، فهو معرفة النفس، ومعرفة النفس تعني الإدراك الحرّ والخلاق المستتر بالقوّة في كلّ نفس[1].

بناءً على ما تقدَّم يعتقد إقبال أنَّ مجال العرفان والإشراق، أعلى من مجال العلم والعقل. ويَعتبره مكمِّلاً للممارسات الفكريَّة والعقليّة عند الإنسان ويقول: صحيح أنَّ العلم والعقل يقرِّبانِنا إلى الواقع عند مشاهدة وإدراك عالم الطبيعة، أمَّا أقرب الطرق وأدقّها فهي تلك التي تُضفي عمقاً على رؤيتنا، وتزيح الحجب عن القلوب لنصبح من أهل البصيرة[2].

يَعتقد إقبال بأنَّ العلم يجب أن يكون أداةً ووسيلةً للحفاظ على الحياة وتنظيمها، ويجب أن يكون أيضاً مطلباً لذات البشر وعامل تثبيتٍ لهم. ويجب أن يكون العلم وسيلةً لإحياء الضرورات الاقتصاديَّة والعلميَّة والفنيَّة للبشر، والعلم بمنزلة زاد الحياة الاجتماعيَّة[3].

ويَعتقد إقبال أنَّ العلم الذي ظهر في الغرب مضرٌّ لسعادة الإنسان

---

(١) م. ن، ص ٤١٨.

(٢) م. ن، ص ٢٧٨.

(٣) (نواي شاعر فردا يا أسرار خودي ورموز بي خودي)، الأسرار الذاتية ورموز نفي الذّات،ص ٢٠

وهو لا يتسم بصفة الكمال. ويؤكِّد إقبال رؤية (كبيكغارد@) الذي يَعتبر مشكلة العلم الجديد تتمثّل في عجزه عن تعليم (كيفيَّة الحياة)[1]. ويشعر العقل العلميّ عند (كبيكغارد) والعقل الروحانيّ عند إقبال بالخسارة؛ لأنَّ الإنسان قد نسيَ الحياة بشكلٍ إنسانيّ بعد وجود العلم الجديد[2]. إنَّ العلم والفنّ والحضارة في نسختها الجديدة تمتص دم أبناء البشر عندما توجه مواعظها عن المساواة والأخوّة. أمَّا العلم الذي يَفتخر به علماء الغرب فهو ليس سوى سيفٌ في يد مجنون[3]. يَعتقد إقبال في علم المعرفة بأنَّ التخلّص من هذه المشكلة يتوقَّف على تلفيق العقل الغربيّ والعشق الشرقيّ في معرفة الحقيقة. ويتوجَّه إقبال نحو العلم الذي يُمكِنه أن يكون نديماً وأنيساً للقلب والإلهام والذي يَعمل كإبراهيم في تكسير أصنام وجوده، العلم الذي يَمتزج فيه تجليَّات الكليم ومشاهدات الحكيم. وبعبارةٍ أُخرى، العلم الذي يَحصل عليه عالم الطبيعة من خلال إدراك الوقائع المشهودة والمحسوسة، سيكون علماً ضعيفَ البصر ما لم يقترن ببصيرة موسى[4]. لذلك يجب على العلم أن لا يكون مانعاً للإنسان من المجاهدة والمبارزة[5].

---

(١) (كليات أشعار فارسي مولانا إقبال لاهوري)، مجموعة الشعر الفارسي لإقبال اللاهوري، ص ٢٧٤.

(٢) راجع، مجموعة مقالات، ص ٤٠٣.

(٣) (كليات أشعار فارسي مولانا إقبال لاهوري)، مجموعة الشعر الفارسي لإقبال اللاهوري، ص ٢٥٨.

(٤) مجموعة مقالات، ص ٨٩.

(٥) لمزيد تفصيل حول خصائص العلم الجديد عند إقبال راجع (نواي شاعر فردا يا أسرار خودي ورموز بي خودي)، الأسرار الذاتية ورموز نفي الذّات،ص ٦١ وما بعدها.

## المنهج عند إقبال

يُمكن التركيز على ثلاث مسائل في معرفة المنهج عند إقبال:

١ـ أهميَّة التجربة الخارجيَّة: يَعتقد إقبال بأنّ القرآن الكريم قد جعل الاختبار والتجربة أحد المراحل الضروريَّة للحياة الروحيَّة عند الإنسان، ويتطلّع بالسويَّة إلى جميع ساحات التجربة البشرية من حيث الأهميَّة ويَعتبر أنّ للجميع نصيباً في معرفة الحقيقة والواقع النهائيّ الذي تتجلّى علائمه في الباطن والظاهر[1]. ومن هنا كان يَعتبر المنهج التجربي للعلوم وتقديس الطبيعة من جملة الأمور الإسلاميّة والأساسيّة التي غَفِلَ عنها المسلمون.

٢ـ أهميَّة التجربة الباطنيَّة: يؤكِّد إقبال على التجارب الخارجيَّة ويَعتبر في الوقت عينه أنّ التجربة الباطنيَّة والمعرفة المعنويَّة نوعاً من التجربة، وهما كباقي التجارب الأخرى التي تمتلك حق الوجود والاتّباع[2]. يتحدَّث إقبال عن أهميَّة التجربة الدينيّة في المعرفة ويبيِّن أهميَّة الإلهام الذي يَحظى بمنزلة عليا في فلسفته. ولذا يَعتقد إقبال أنّ الفكر والإلهام، وبعبارةٍ أخرى الفكر والشهود ليسا على طرفي نقيض، وأنّ مقام التجربة العرفانيَّة من حيث علم المناهج ليس أقلّ من مقام التجارب البشريَّة، لا بل لا يُمكن الشكّ في أهميَّة التجربة العرفانيَّة لمجرَّد أنَّها ليست محسوسةً ولا مشهودةً[3]. ومن هنا فالتجربة الدينيّة حالةٌ من الإحساس والتجربة اللذين هما مظهران للمعرفة. ويَطرح إقبال الإلهام

---

(١) إقبال اللاهوري، إحياء الفكر الديني في الإسلام، ص ٢٠.

(٢) سروش، عبد الكريم، تفرّج صنع، ص ٣٧٤.

(٣) سعيدي غلامرضا، (انديشه هاي إقبال اللاهوري)، أفكار إقبال اللاهوري، ص ١٨٢.

والعشق إلى جانب العقل، والأيام تُثبتُ أنَّ حرارة العشق تمتلك معرفةً حقيقيّةً وليس من دور للعقل سوى الاطِّلاع. لذلك كانت البصيرة والإلهام علاجاً لآلام الإنسان[1].

٣ـ رفض العقلانيَّة المحضة: يَعتبر إقبال أنَّ العقلانيَّة المعارِضة للتجربة لا تتناسب مع القرآن الكريم، فالقرآن يتطلَّع بشكلٍ كامل إلى الطبيعة. والعقل لا يتمكَّن بمفرده من هداية الإنسان حتَّى لو امتلك آلاف الأفكار. ومن هنا كانت سعادة وهداية الإنسان خاضعةً لمحبَّة وعشق الله تعالى، ولكنَّ هذا العشق يَمتلك تقنيَّات خاصّة وفنونٍ مميَّزة بحيث يتمكَّن من هداية الإنسان[2].

يَعتقد إقبال أنَّ المعرفة الواقعيَّة لحقيقة العالم هي خديعةٌ إذا ما حصلت عن طريق العقل، بل لا يُمكن الوصول بواسطته إلى الحقيقة والهدف[3]. وعندما يصبح المجتمع وحياة الإنسان مهدّدان من قبل العقل والعقلانية، عند ذلك ينهض جيش العشق للدِّفاع عنه[4].

## الأسرار الذاتيّة والإشارات الناقدة للهويّة

نشأت جميع آراء إقبال من مفهوم (الذّات)، طبعاً لا يُمكن إدراك وتقييم أيٍّ من آراءه إلا إذا فهمنا المقصود من (الذّات) التي هي المحور الأساسيّ لأفكاره.

---

(١) مجموعة مقالات، ص ٨٢

(٢) (كليات أشعار فارسي مولانا إقبال لاهوري)، مجموعة الشعر الفارسي لإقبال اللاهوري، ص ٢٥٠.

(٣) م. ن، ص ٢٤٦.

(٤)مجموعة مقالات، ص ٨٢

يَعتقد إقبال أنَّ المعرفة الذاتيَّة ومعرفة الذَّات من جملة ما يمتاز به الإنسان، ويعبِّر عنهما بـ (الذَّات). ولا يمكن إدراك الذَّات بالحواسّ، بل يُمكن إدراكها من خلال التجربة الداخليّة والكشف والشهود. تختصُّ فلسفة إقبال بتمامها وضمن إطار شرح الوقائع والظواهر العلميَّة بتوضيح وشرح الصفات والآثار العلميّة التي لا تقبل التغيير والمختصّة بالذّات. وهذا يعني أنَّ إقبال يبذل جهداً كبيراً في توضيح وتفسير وتنظيم هذا المعنى في ظلال الظواهر العلميّة[1].

إنَّ مفهوم الذَّات هو مفهوم إنسانيّ ـ اجتماعيّ، قد بُيِّنَ في قالب المفاهيم الفلسفيَّة، ومفهوم الذَّات عند إقبال عبارة عن الإحساس وإدراك الشخصيَّة. الرؤية الذاتيّة والتفكير بالذَّات، ومعرفة النفس وإدراكها. طبعاً يوضح هذا الأمر في قالب مفهوم فلسفيّ. وبعبارةٍ أُخرى، استحضر إقبال الذّات في الوهلة الأولى باعتبارها تفكيراً اجتماعيّاً وثوريّاً، ثمَّ بعد ذلك اتَّجه ناحية فلسفتها[2].

يَعتقد إقبال أنَّ الذَّات هي المفهوم المفقود في المجتمعات الإسلاميَّة عموماً والهند بشكلٍ خاصّ. أمَّا المجتمعات الإسلاميَّة التي نسيت نظام الإسلام القِيَميّ وتعلَّقت قلوب أفرادها بالنِّظام القِيَميّ الغربيّ فيجب أن يرجعوا ويعودوا بأنفسهم لإحياء النِّظام القِيَميّ في الإسلام، وهذا هو المفهوم الذي عمل إقبال على إحيائه، إلا أنَّ إحياء هكذا مفهوم إنسانيّ ـ اجتماعيّ غير ممكنٍ من دون الاستعانة بالبيان الفلسفيّ. ومن هنا يُمكن القول إنّ المفهوم المقصود عند إقبال هو مفهوم اجتماعيّ مائة

---

(١) سعيدي غلامرضا، (انديشه هاي إقبال اللاهوري)، أفكار إقبال اللاهوري، ص ٣٢١.

(٢) مجموعة مقالات، ص ٢٣.

بالمائة. طبعاً هو ليس اجتماعيّاً بمعنى أنّه لا ينظر إلى الفرد، بل جذره يرجع إلى الفرد، لأنّ الفرد هو واحد من المفاهيم الاجتماعيّة في الإسلام، وما لم تثبت شخصيَّة الذّات في الفرد لا يظهر المجتمع على صورته الحقيقيَّة والثابتة[1]. أمَّا شرط مقاومة التغرّب عنده فهو العودة إلى الذّات، وعدم التغرّب عنها. أمّا كيف يمكن وجدان هذه (الذّات)؟ فيعتقد إقبال أنّ طريق ذلك هو الصلابة في المعرفة الدينيّة[2].

أمَّا المنهج الصوفيّ في العالم الإسلامي القائم على أساس (وحدة الوجود) فقد أنكر حقيقة ذاته. إنّ هذه الرؤية تجعل آثار وظواهر العالم وهميّة وغير حقيقيّة ويحمل الإسلام إلى مستوى وجوب الاعتقاد بالله وبالوجود الثابت والأزليّ، وأنّ ما وجد في العالم ما هو إلا ضمن سلسلة ترابيّة حصل بواسطة الفيض. لذلك يُصبح ربُّ النوع أو الوجود قائماً مقام ذات الباري تعالى. لقد ساهمت هذه الرؤية في سوق عددٍ من المسلمين نحو الرفض والنفور من الحركة والحياة، وبالتالي الاتّجاه نحو اللامبالاة، أمَّا الفكر الذي يَعتمد على هذه الرؤية وهذه النظريّة، فإنّه يؤدّي إلى زوال طاقة البشر تماماً لتصبح الحياة مجرَّد رؤيا لا قيمة فيها لأيٍّ سعي وجهاد[3].

يؤكِّد إقبال على حقيقة وواقعيَّة (الذّات) ويَنتقد هذه الرؤية بشدّة. ويتمكَّن الإنسان بواسطة الشهود من الوصول إلى حقيقة الذّات المسلِمة التي هي المحور الأساس لشخصيَّة الإنسان. وتنمو وتتكامل الذّات من

---

(١) م. ن، ص ٢٤.

(٢) سروش، عبد الكريم، قصة أرباب معرفت، ص ٤٥١.

(٣) سعيدي غلامرضا، (انديشه هاي إقبال اللاهوري)، أفكار إقبال اللاهوري، ص ٨٩

خلال الميول والرغبات على شكل شخصيّةٍ ذات إرادة. وتَلازمها الرغبات والميول المحيطة، لذلك يكون نموّ وتكامل، لا بل ووجود الذّات منوطاً بنوعٍ من العلاقة مع الواقع العينيّ والآفاقيّ كحقيقة الوجود والعالم والمجتمع[1].

إنَّ الذي يؤسِّس لعلم الاجتماع المعرفة عند إقبال هو العلاقة بين (الذَّات) و(المجتمع)، وصناعة الذَّات أو أنواع الفكر الذّاتيّ بصورٍ متنوِّعة طبقاً لمختلف الشروط التاريخيّة ـ الاجتماعيّة. بناءً على ذلك فإنَّ علم اجتماع المعرفة عند إقبال يُشير إلى أنَّ ظهور وصناعة أنواع (الذَّات) يخضع لتأثير العوامل الخارجة عن حيطة الذّات، أي العوامل الاجتماعيّة. ويعتقد إقبال أنَّ العشق والمحبَّة ضروريَّان لتثبيت الذَّات في الفرد والمجتمع، فالعشق وسيلةٌ لتتمظهر الذَّات بوجودها وتصل إلى الكمال، لذلك يجب على المجتمعات الإسلاميَّة والأشخاص الذين يرغبون في حفظ وتقوية ذواتهم، امتلاك العشق والمحبَّة[2].

ما هي حقيقة الذّات؟ هل الذَّات من عوارض المادّة تظهر على شكل إنسانٍ خلال عمليَّة التكامل؟ إذا كان الأمر كذلك تُصبح الذَّات على شكل صوَر المادّة حيث يؤدِّي انقطاعها عنها إلى أن لا يَبقى لها وجود. يميل الماديّون إلى القول بأنّ المادّة تصل في مسيرتها التكامليّة إلى مرحلةٍ تُصبح خواصّها الفيزيائيّة والكيميائيّة قادرة على تحصيل الوجدان (الشعور أو المعرفة) وعلى امتلاك الحياة. يتَّخذ الموجود الحيّ لنفسه

---

(١) م. ن، ص ٩٩ و ١٠٠.

(٢) (نواي شاعر فردا يا أسرار خودي ورموز بي خودي)، الأسرار الذاتية ورموز نفي الذّات، وراجع، مجموعة مقالات، ص ٣٠.

الشكل العضويّ، ويتركّز الوجدان والشعور والمعرفة في سلسلة أعصاب الموجود العضويّ، وبما أنّ المادّة الحيّة تمتلك حركة وذهن الموجود العضويّ الذي يتحرّك في مسيرٍ تكامليّ ويتّخذ لنفسه صوراً أخرى، عندها تصبح المعرفة ذاتيّةً له. والسبب في ذلك أنّ هيكل ذهن الإنسان أعقد وأكمل من ذهن أيٍّ حيوانٍ آخر. أمّا إقبال فيُخالف هذه الرؤية بالكامل، فلو كانت صحيحةً فهذا يعني أن لا حياة أخرى وراء هذه الحياة. ويَعتقد بأنّ الذّات ليست الشكل المتكامل للمادّة، بل هي الحقيقة النهائيّة للعالم، وهي حقيقة تقوم بخلق المادّة لأجل إظهار صفاتها وتجعلها وسيلةً لإظهار وتجلّي ذاتها(١).

يَعتقد إقبال بأنّ (الذّات) تنمو وتتكامل عند اجتماعها بالذاتيّات الأخرى وإلى المجتمع وليس عند الانزواء والابتعاد عن المجموع؛ لأنّ الفرد لا يتمكّن بمفرده من تأمين حاجيّاته، إلا إذا عاش جنباً إلى جنب مع أفراد المجتمع وحاول الموائمة بين ذاته والثقافة الاجتماعيّة للمجتمع(٢). الذّات لا تنفكّ عن المجتمع من وجهة نظر إقبال لا بل تعرف بالصورة الجمعيّة. يَعتبر إقبال بناءً على هذه الرؤية أنّ المجتمع هو ظاهرة عينيّة تمتاز عن الذّوات التي تقوم بإيجادها. ويَظهر مدى تأثّر إقبال في هذه الأمور بالتعاليم الدينيّة والاجتماعيّة، ويَعتبر المجتمع ليس كلا يتمتّع بوحدةٍ معيّنةٍ.

تجدر الإشارة إلى أنّ المجتمع من وجهة نظر إقبال يقوم بتنظيم شكل وصورة الذّات ولا يتدخّل في أصل إيجادها. بعبارةٍ أُخرى، فإنّ

---

(١) م. ن، ص ١٦، ولمزيد تفصيل راجع، مجموعة مقالات، ص ٣٠ وما بعدها.

(٢) م. ن، ص ٨٩.

عمق التعيّن في الذّات عبارة عن تأثير المجتمع والعوامل الاجتماعيَّة في تشكيل الذّات، ولا يصحُّ القولَ بأنّ المجتمع خالقٌ للذّات. طبعاً يجب البحث في المجتمع الذي يترك أفضل تأثير على نموٍّ وتكامل وحريَّة الذّات، ويجب قبل دراسة ماهيَّة هكذا مجتمع مثاليّ من وجهة نظر إقبال، إدراك نوع العلاقة الصحيحة والمعقولة بين المجتمع والفرد. فمن جهةٍ يَعتبر بعض المفكِّرين أنّ نموَّ وتكامل الفرد هو هدفُ التحوّلات الاجتماعيَّة وتطوير الحياة، والحكومة ما هي إلا وسيلةٌ لهذا التكامل، ومن جهةٍ ثانيةٍ يَعتقد أتباع نظريَّة هيغل أنّ الدولة عبارة عن مؤسَّسة أعلى من الفرد ولها حقوق أكثر أهميَّة من حقوق الفرد. اختار إقبال الرؤية المعتدِلَة حيث يعتقد بضرورة التحاق كلّ فردٍ بالمجتمع، لا بل عليه أن يقوم بعمليَّة إفناء لذاته وهويَّته في نظام وثقافة الأمَّة، ليتمكَّن الجميع من حيازة قوَّةٍ وعَظَمةِ الماضي والمجتمع وضمّها إلى المجتمع، لذلك كان التكامل والنموّ الفرديّ غير ممكنٍ، إلا إذا عمل الفرد على جذب العوامل المؤهِلة لتكامله المعنويّ من ثقافة المجتمع الذي يتعلّق به.

في المقابل ينبغي على المجتمع أن يؤدِّي حقَّ الفرد في نموِّه وتكامله وأن لا يتدخَّل في خصوصيَّات نموٍّ وتكامل الفرد، بل يجب أن ينحصر تدخّله في تكامل الفرد في المسائل التي تحمل مصلحةً له[1].

هل نشاطات الذّات صادرةٌ عنها أو عن المحيط والمجتمع؟

---

(١) سعيدي غلامرضا، (انديشه هاي إقبال اللاهوري)، أفكار إقبال اللاهوري، ص ١٠٧ـ ١٠٨.

وبعبارةٍ أُخرى هل الذَّات مجبَرة أو مختارة؟ ما هو الدليل الذي يَجعل المجتمع مؤثِّراً في الذَّات وليس خالقاً لها؟ إنّ حقيقة النشاطات الإراديّة للإنسان والتي تصدر عنه في حياته تُشير إلى أنَّ ما يقوم به الإنسان عن إرادة ورؤية متحرِّرٌ من قيود ومحدِّدات العوامل الاجتماعيّة، فالإنسان يتقدَّم ويتطوَّر بشكلٍ مستمرّ، لا بل قد تكون الحريَّة أمراً يستلهمه الإنسان بشكلٍ مباشِر، لذلك فالحريَّة ليست أمراً استدلاليّاً أو استنتاجيّاً وتصوريّاً. صحيح أنَّ الإنسان يَعيش في بيئةٍ قد أُعدَّت له مسبَقاً ومع ذلك فهو يمتلك القدرة على تغييرها طبق إرادته. وأمَّا إذا واجهت حريَّته إحدى المشكلات في المحيط والمجتمع الذي يَعيش فيه فهو يمتلك القدرة للتصرّف التلقائيّ. وعلى هذا الأساس فالمشكلات والموانع تمتلك خاصيَّة زيادة القدرة الذاتيّة[1]. ومن هنا فالمجتمع يترك أثراً على الذَّات ولا يكون خالقاً لها باعتبار حريّة الإنسان.

تُعتبر (الذات الجمعيّة) واحدةً أخرى من العناصر المفهوميَّة لتفكير إقبال في نظامه الفلسفيّ، حيث يَعتبر ذلك نظاماً ثقافياً مستقلاً يقابل التغرّب عن الذّات الاجتماعيَّة. أمَّا الذَّات الجمعيَّة فهي ذات مشتركةٌ بين جميع أفراد المجتمع، وعلى هذا الأساس فالذي يؤثِّر على حياتنا ليس ذات الأفراد بل المجتمع. إنَّ السعادة والهدوء الاجتماعيّ في كلٍّ مجتمعٍ تتوقَّف على كمال ونموِّ الذَّات الجمعيّة والاجتماعيَّة لذلك المجتمع. وتحقّق الذَّات الجمعيَّة للمجتمع ممكنٌ في ظلِّ الحفاظ على الثقافة والسُّنَن الاجتماعيّة لديه. يَهتمّ إقبال عند دراسة الدور الهام للثقافة والسُّنن

---

(١) م. ن، ص ١٠٠ـ ١٠١.

في الحياة الاجتماعيّة للمجتمع بتاريخ اليهود. فإذا كان اليهود طوال التاريخ أمّةً صغيرةً عانت المشاكل والصعوبات المختلفة، إلا أنّهم تحمّلوا كلَّ ذلك للحفاظ على بقائهم واستمرارهم. والسبب في ذلك أنَّ اليهود كانوا في جميع مراحل الأزمات والمشاكل أوفياء لثقافتهم وسُنَنِهم. وفي خصوص التعيّن الاجتماعيّ الثقافي والسُنَنيّ... في إيجاد الذّات الجمعيَّة يَعتقد إقبال بأنَّ أيَّ مجتمعٍ يحاول إيجاد ثقافة وتقاليد مفيدة في مرحلة الهدوء والاستقرار، يتمكّن عند الأزمات من التمسّك بها للحفاظ على النموّ والتطوّر[1].

عندما تعمُّ الذَّات الجمعيَّة كافَّة أفراد البشر بالتمام وتصبح جميع النقاط متطابقةً معها، عندها تصل الذَّات الجمعيَّة الصادرة عن المماثلات إلى أعلى مستوياتها، في هذه الحالة تزول فرديَّة الفرد وتتحوَّل الذَّات الجمعيَّة لتُصبح فقداناً للذَّات والهويّة. يقول إقبال عندما نريد أن نبحث عن الذَّات وعن تقوية هويَّة الإنسان، فإنَّ هذا لا يعني أنَّ هناك أشخاصاً قد ضربوا حصاراً حول أنفسهم بعيداً عن المجتمع، وبدأوا الحياة مستقلِّين. بل يجب أن تفنَى الذَّات الفرديَّة في المجتمع، أيَّ الابتعاد عن الذّات والارتباط بالمجتمع. وعلى هذا الأساس فإنَّ معنى (عدم الذّات) يعني فناء الذَّات في المجتمع الإسلاميّ[2].

يُساهم التحاق الذَّات الفرديّة بالذّوات الأخرى في تشكيل (الأمَّة). يَعتقد إقبال أنَّ مجرَّد اجتماع عددٍ من الذَّوات لا يؤدِّي إلى وجود الأمّة،

---

(١) م. ن، ص ١١٤ـ ١١٥.

(٢) (نواي شاعر فردا يا أسرار خودي ورموز بي خودي)، الأسرار الذاتية ورموز نفي الذّات، ص ٩١.

بل يحتاج ذلك إلى فكر واحدٍ. وأمّا أفضل أنواع الفكر وأهمّها هو فكر (النبوّة). وتُقدِّم النبوّة للمجتمع إيماناً ووحدةً وفكراً يؤدِّي إلى تربيته وكماله[1].

إنّ رموز التغرُّب عن الذّات هي نتيجة الفلسفة الذاتيَّة. يَشرح إقبال في رموز التغرّب الذاتِّي الأصول الأساسيّة والتي هي أساس تشكيل الأمَّة الإسلاميَّة المثاليَّة، ويحدِّد علاقة المسلمين بالمجتمع والدولة الإسلاميّة على أساس قانون القرآن والسنّة. صحيح أنّ مخاطبي إقبال من المسلمين إلا أنَّه يعتبر ذلك طريقَ سعادةٍ لجميع البشر. أراد إقبال تقديم تعريف جديدٍ في مقابل الماديّين والشيوعيّين الذين يَعتبرون العالم آلةً لا روح فيها، والبشر مجرّد أفراد مجبورة لا إرادة لها، وأراد أيضاً تقديم رؤيةٍ مطابِقَةٍ لأصالة الحياة وأصالة التجربة وأصالة الحركة مقابل الصوفيِّين الذين يَعتبرون الدنيا مجرَّد وهمٍ وخيال وأنّ غاية الحياة الفناء في الفناء[2].

إنّ المنظومة الشعريَّة التي قدّمها إقبال مبيِّناً فيها رموز التغرّب عن الذّات هي في الواقع نوعٌ من التأسيس لدولةٍ إسلاميَّة تضمُّ كافَّة المجتمعات البشريَّة. وهي بمثابة خطّة عمليَّةٍ مفصَّلة لإيجاد نظامٍ إسلاميّ ترتسم خطوطه الأساسيّة من خلال الاهتمام بالأيديولوجيا، وتستقي من رسالة الإسلام كل ما يرتبط بأسلوب التعبير، كيفيّة التفكير والأخلاق الاجتماعيّة[3]. بناءً على ما تقدّم يَبحث عن الأسرار الذاتيّة في (ذات الفرد)، أي أنَّه يسعى لإحياء الإحساس بالذّات وبالهويّة الإنسانية عند

---

(١) ن. ن، ص ١٠٢، ولمزيد تفصيل راجع، مجموعة مقالات، ص ٩١ وما بعدها.

(٢) م. ن، ص ٨٤.

(٣) سعيدي غلامرضا، (انديشه هاي إقبال اللاهوري)، أفكار إقبال اللاهوري، ص ٧٢ـ ٧٣.

الشخص المسلم، إلا أنَّ رموز التغرّب عن الذات ترتبط بمسائل المجتمع الإنسانيّ والذات الاجتماعية، وبعبارة أخرى تبحث هذه الرموز عن العلاقة بين الفرد والمجتمع وهويّة قومٍ ما.

## الاجتهادات والمحدِّدات الاجتماعيّة

يُلاحظ الإنسان في مراحل حياته وجود أصولٍ ثابتةٍ وأبديّةٍ للدّين ويواجه متغيّرات وتحوّلات في الطبيعة والمجتمع، وبما أنَّه لا يتمكّن من إهمال أيٍّ منهما، فيجب عليه إقامة نوع من التوافق والموائمة بينهما؛ و(الاجتهاد) عبارة عن الموائمة والتطابق بين الأصل الثابت والأبديّ للدِّين والمتغيِّرات التي تحصل في الحياة الإنسانيّة وفي المجتمع الإنسانيّ. أمّا فيما يتعلَّق بضرورة الاجتهاد من وجهة نظر إقبال فيُمكن القول، إنَّنا لو تركنا أصول الدِّين الأبديّة، فسنُبتلَى بما ابتليَ به الغرب اليوم أي بـ (الحيرة)، والمسلمون لا يجب أن يصلوا إلى حالة من الحيرة والضياع. ومن جهةٍ أُخرى يؤدّي غضُّ النظر عن المتغيِّرات والتحوّلات التي تحصل على مستوى الحياة الإنسانيّة والاجتماع الإنسانيّ، إلى انحطاط المسلمين وتخلّفهم. يقول إقبال: «الإسلام يطلب الوفاء فيما يتعلَّق بالله، وليس الوفاء للحكومة الاستبداديّة... وأمّا المجتمع المبنيّ على هكذا تصوّر عن الواقع فيجب أن يعمل على الموائمة في حياته بين مقولتيّ الأبديّة والتغيير»[1].

يَعتقد إقبال بأنَّ الإنسان المعاصر يَحتاج إلى عناصر ثلاث:

١ـ التفسير الروحانيّ للعالم؛

---

(١) إحياء الفكر الديني في الإسلام، ص ١٦٩.

٢ـ الحريّة الروحيّة للفرد؛

٣ـ الأصول الأساسيَّة والدّائمة ذات التأثير العالميّ والتي تبيّن التكامل الاجتماعيّ للإنسان على أساس مبانٍ روحانيّة، لا ينبغي أن يعمَدَ المفكِّرون المسلمون إلى رفض التحوّل والتكامل الاجتماعيّ للإنسان ولا يَنبغي عليهم عزل ذلك عن الجذور النفسيّة وأصول ما بعد الطبيعة، أي تلك الأمور التي ابتليَ بها الغرب والتي أدَّت به إلى الحيرة والضياع، بل يَجب عليهم قبول التحوّلات الاجتماعية وتبنِّيها على أساس المباني الروحانيّة[1].

لعلَّ من أبرز أركان تجديد الفكر الدينيّ عند إقبال، ضرورة الاجتهاد والاحتفاظ ببابه مشرَّعاً. صحيح أنَّ هذا النوع من التفكير يؤدِّي إلى إيجاد حلول للمسائل الفكريّة والفلسفيّة إلى حدودٍ معيَّنة، إلا أنَّه يَظهر غالباً في الأنظمة والقوانين الاجتماعيّة التي هي حلقة اتِّصاله بعلم اجتماع المعرفة. كان إقبال يَعتقد بأنَّ مسائل العالم الإسلاميّ متجدِّدة ومتغيِّرة بسبب ضعف المذاهب الفقهيّة التقليديّة عن مواجهة الأوضاع والأحوال الاجتماعيّة.

هل يُمكننا مواجهة المجموعة الفقهيّة بتوجّهات جديدة بحيث لا يؤدِّي ذلك إلى انهيارها؟ هل يدلُّ تاريخ وبناء الفقه على إمكان تقديم توضيح جديد لأصوله أو لا يدلّ؟ وبعبارةٍ أُخرى، أودُّ أن أطرح السؤال التالي: هل يَقبل الفقه الإسلامي التحوّل والتطوّر؟ يرى إقبال بأنَّ روح الإسلام واسعة ولا يجب تصوّر محدوديّتها.

---

(١) مجموعة مقالات، ص ٢٥٧.

حاول المفكِّرون المسلمون بشكلٍ مستمرّ المطابقة بين معرفتهم الدينيّة والعناصر الثقافيَّة الواردة من شعوبٍ مختلفة في العالم. وكما يقول هورتن[1] فقد ظهر أكثر من مائة نظامٍ كلاميّ في الإسلام منذ العام ١٨٥ إلى العام ٤٩٠ هجريّ، وهذا أكبر شاهد على أنّ الفكر الإسلاميّ يحمل القابليّة للقبض والبسط.

يَعتقد إقبال بأنَّ الأوضح من ذلك روح قبول النظريّات المتنوِّعة من قبل الإسلام وذلك في مجالات الفقه والحقوق[2]. وعلى هذا الأساس فإنَّ التوسّع السياسيّ للإسلام يقضي بضرورة ظهور نظامٍ فقهيّ وحقوقيّ منظَّم ومدوّن في الإسلام، وقد عمل الفقهاء القدماء لتقديم منظومةٍ عظيمةٍ من الأفكار الفقهيّة حيث تجلَّت نهايةً في المذاهب الفقهيّة المعروفة[3]. ويُضيف إقبال قائلاً: منذ أواسط القرن الأوّل وحتَّى بداية القرن الرابع الهجريّ وجد في الإسلام أكثرُ من تسعة عشر مذهب فقهيّ ونظريّة حقوقيّة. وهذا يؤكِّد مقدار سعي المجتهدين القدماء لتقديم إجابات على ضروريّات الحضارة المتحرّكة نحو التطور، وبعد اتِّساع رقعة الفتوحات الإسلاميّة، وما تلاها من اتِّساع في الرؤى والآفاق، لم يكن أمام الفقهاء الأوائل سوى إلقاء نظرةٍ واسعةٍ على أوضاعهم وأحوالهم ومطالعة الآداب والعادات والتقاليد التي دخلت حظيرة الإسلام[4].

يُمكن القول بناءً على نظريَّات علم اجتماع العلم والمعرفة بأنَّ

---

(١) horten، استاذ اللغات السامية في جامعة بون.

(٢) إحياء الفكر الديني في الإسلام، ص ٨٧

(٣) م. ن، ص ١٧٠.

(٤) م. ن، ص ١٨٨ـ ١٨٩.

التفسيرات والتوضيحات المتنوِّعة التي قدَّمها فقهاء الشريعة (من وجهة نظر إقبال) هي نتيجة إدراكهم وفهمهم المتنوّع للطبيعة والمجتمعات المختلفة وللشعوب والثقافات المتعدّدة. ويَتوافق ادِّعاء إقبال حول تأثير المحيط الاجتماعيّ على فتاوى فقهاء الإسلام، مع مفهوم هيغل التالي وهو أنَّ الأصول الأساسيّة أو المقولات الذهنيَّة تتبدّل وتتحوّل مع مرور الزمان وتعاقب الثقافات.

ويَعتقد إقبال بوجود ثلاثة أسباب أدّت إلى ركود الفقه في القرون الماضية:

١ـ الأوّل أفكار المعتزلة المدافعين عن الموائمة بين العقل والشرع. وقد ساعدت هذه الرؤية في رواج أفكار الذين يَعتقدون بأنّ عاقبةَ الاجتهاد لن تكون سوى الاضطراب والضياع الفكريّ والاجتماعيّ. يُضاف إلى ذلك ما كان يتصوَّره البعض من خطرٍ يشكِّله العقل على الحكومة الإسلاميَّة، فمنعوا دخول الأفكار الجديدة في الأنظمة الفقهيَّة واعتبروا أنَّ حفظ الوضع الموجود هو عاملٌ أساسيٌ للحفاظ على وحدة المجتمع والدولة الإسلاميّة؛ وذلك لأنَّهم لا يتمكّنون من إدراك كيفيّة وجود الحريّة الفكريَّة في المجتمع مع احتفاظ المجتمع بثباته فكانوا يظنّون بأنَّ شيوع الأفكار الحرَّة يؤدِّي إلى انهيار الحياة الاجتماعيّة والثقافة والدِّين.

٢ـ الأمر الثاني هو التقليد والتصوّف والابتعاد عن النشاطات الاجتماعيّة.

لقد ساهم التصوّف في الغفلة عن أهمّ تعاليم الإسلام المتعلِّقة بالأمور الاجتماعيَّة والسياسيَّة. لقد جذب التصوّف الإفراطيّ أفضل وأهمّ

الاستعدادات والطاقات في العالم الإسلاميّ، وعلى هذا الأساس تصدّى المتوسِّطون من الناحيتين الفكريّة والمعنويّة للقيادة الفكريّة والمعنويّة للناس في المسائل الاجتماعيّة، وفي أغلب الأحيان كان الناس يَفتقدون في حياتهم الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة إلى قيادةٍ مفكِّرةٍ. لذلك كانت التبعيّة الكاملة للمذاهب الفقهيّة الأربع، ودخل مفهوم (التقليد) الفقه الإسلاميّ من دون دليل[1]. ممّا لا شكَّ فيه أنَّ إقبال قد وضع المعلول مكان العلّة؛ لأنَّ التصوّف معلول للفساد الاجتماعيّ والثقافيّ في حياة المسلمين وليس علّة لذلك.

٣ـ بعد الهجوم المغوليّ عمل المحافظون من المفكِّرين في العالم الإسلاميّ على منع أيّ نوع من الإبداع الفكريّ، حيث كانوا يَخشون من أن تؤدّي الإبداعات إلى مزيدٍ من التفسّخ في المجتمع الإسلاميّ، وقد ساهمت هذه الحالة في سيطرة حياةٍ اجتماعيّةٍ واحدةٍ على المجتمع؛ لأنَّ حفظ النِّظام الاجتماعيّ هو المسألة الوحيدة المسيطرة عليهم. ويُضيف إقبال بأنَّ هذا الشكل من التعاطي مع الظواهر الاجتماعيَّة، وإن كان يُحافظ على النِّظام الاجتماعيّ، إلا أنَّه يَقف حائلاً أمام النموِّ الداخليّ للأفراد وظهور أفراد مفكِّرين، مع العلم أنّ أكثر ما يَحتاج إليه المجتمع الإسلاميّ هو الإبداع الفكري المتجدِّد أكثر من حاجته للحفاظ على النِّظام الاجتماعيّ[2].

(١) تحدث إقبال فيما بعد واعتبر أن التقليد يؤدّي إلى مزيد من الاطمئنان في أحكام الدين بالأخص في مرحلة الانحطاط، والتقليد أفضل من الاجتهاد الفردي، واتباع السلف الصالح يوصل السالك بشكل أسرع إلى المقصد.

(٢) مجموعة مقالات، ص ٢٥٤ـ ٢٥٦.

يَعتقد إقبال بأنّ هذه العوامل والأسباب ساهمت في عجز الفقه المتأخِّر عن تقديم جوهر عقيدة التوحيد بما يَتناسب مع التحوّلات التي تحصل على مستوى الحياة الاجتماعيّة للإنسان على شكل علاقاتٍ وأطرٍ حقوقيَّة ومؤسَّساتٍ اجتماعيَّة فعَّالة ومناسبة. ويؤكِّد بأنّ التوحيد الذي هو روح الإسلام، لا يُمكنه أن يكون مجرَّدَ نظامٍ عقائديّ، بل يجب تطبيقه على نمط العلاقات والأطر الحقوقيّة والمؤسّسات الاجتماعيّة. أمّا جوهر التوحيد في الحياة الاجتماعيَّة فهو عبارة عن المساواة والمسؤوليَّة المشتركة والحريَّة ويجب تطبيق هذه الأصول الثلاث في المؤسَّسات الاجتماعيَّة والعلاقات الحقوقيّة، لذلك كانت الدولة في الإسلام عبارة عن محاولة لإخراج وإظهار هذه الأصول العليا على شكل قوى زمانيّة ـ مكانيّة تتحقَّق في منظومة اجتماعيّة معيّنة. وبعبارةٍ أُخرى يجب تعريف مفاهيم الحريّة، المساواة والمسؤوليّة المشتركة في كلّ عصرٍ بما يتناسب مع ذلك العصر وإظهار مصاديقها في كلّ عصرٍ على شكل العلاقات والأطر الحقوقيّة والمؤسسات الاجتماعيَّة. يَعتقد إقبال بأنّ هذا العمل هو أهمّ اجتهاد ومعنىً لكون الدولة إلهيّة في الإسلام، والإسلام عبارة عن سعي لاضفاء الفعليّة على ما هو روحانيّ ومقدّس في النِّظام الاجتماعيّ[1].

يواجه الإسلام في عصر النهضة الصناعيّة قوىً متعدِّدة ويخضع لتأثيرها حيث أدَّت إلى توسيع المعرفة البشريّة لتشمل جميع المجالات بما لا سابق له، وهذا أمر لا يمكن إنكاره. ولحسن الحظّ فقد التفت

---

(١) م. ن، ص ٢٥٨.

المسلمون إلى هذه القضيَّة باعتبار ما يشعر به المسلمون من ضغطٍ تمارسه القوى العالميّة الجديدة؛ ولأنَّ التجربة السياسيَّة للشعوب الأوروبيّة ما زالت ماثلةً في أذهان المسلمين، فقد اهتمّوا شيئاً فشيئاً بالقِيَم والأفكار الاجتماعيَّة. لقد تقدَّمت الدول الإسلاميَّة خطواتٍ كبيرةٍ إلى الإمام بعد نموِّ الروح الاجتماعيّة وتشكيل المجاميع القانونيّة بالتدريج.

وقد يُساهم انتقال الاجتهاد من فقهاء المذاهب إلى مجمع تقنينٍ إسلاميّ، في امتلاك الشعوب آراء ونظريَّات صائبةٍ تكون سهيمةً في مسائل القانون و في عمليّة التقنين[1]. ومن هنا يُدافع إقبال عن التفسير و(الاجتهاد) تحت عنوان (التحرّر). إنَّ دعوى الجيل المسلم الجديد مواكبةَ التحرّر واتّباعه حيث حاولوا تفسير الأصول الحقوقيّة للإسلام في ظلِّ تجاربهم وأوضاع حياتهم الجديدة، هي دعوى صحيحة تماماً[2]. مع العلم أنّ القرآن الكريم لا يقف أمام عمليَّة تفعيل الفكر والنشاط القانونيّ البشريّ، بل إنَّ سِعَة هذه الأصول تشكِّل دافعاً لإيقاظ الفكر البشريّ[3]. والنتيجة أنَّه ينبغي إحياء قانون الشريعة في ظلِّ الفكر والتجربة الجديدين[4].

كان إقبال يُدرك بوضوحٍ بأنَّ هذا الاجتهاد الجديد ونظراً لكونه نوعاً من التحرّر من الأطر والنُظم السالفة فقد سجّل آثاراً خطيرة أيضاً.

---

(١) إحياء الفكر الديني في الإسلام، ص ١٩٨.

(٢) م. ن، ص ١٩٢.

(٣) م. ن، ص ١٩١.

(٤) م. ن، ص ١٧٩.

لذلك يقول في حَلّ هذه المشكلة: يَميل المتحرِّر إلى العمل كقوّةٍ تؤدّي إلى الزوال والتلاشي وإحلال الأفكار العصبيّة والقوميّة مكان النظرة الإنسانيّة الشاملة التي تعلَّمها المسلمون من الدِّين. ويَخشى إقبال من أن تُسيطر حالةٌ من القوميَّة السلبيَّة أو الأفضليَّة العرقيَّة وبالتالي توجيه ضربةٍ مهلكةٍ لأصول الإسلام الخالدة. ويُضيف لزوم الاعتبار من الوضع الذي ساد أوروبا حيث استبدلوا الأخلاق المسيحيّة العامّة بالأخلاق القوميّة وذلك في حركة الإصلاح البروتستانتيّ، ويقول بأنَّنا لا نريد أن نسمح للأخلاق القوميّة في هذا البلد وذاك البلد المسلم أن تحلّ مكان الأخلاق الإسلاميّة العامّة[1].

لقد كانت هذه الرؤية الجزميَّة والمطلَقة عند إقبال نتيجةَ المرارة التي يَراها في النسبيّة التي عاشتها أوروبا في عصر النهضة. لقد كانت النسبيّة البروتستانتيّة تجربةً زادت من خوفه، حيث لا يَنبغي على المسلمين كما يَعتقد إقبال التخلّي عن مسألة المعرفة الدينيّة لا بل الموائمة بين أبديّة الدّين وتغيير الطبيعة وبالتالي تغيّر الأولويَّات وترك العديد من الأصول الأبديّة والخالدة[2].

يَعتقد إقبال بأنّ معرفةً واحدةً وفقهاً واحداً لا يمكنهما أن يكونا موجودين على مدى الأعصار، لأنّ بنيانها الوجوديّ أي الطبيعة وظروف المجتمعات والثقافات في حالة تغيّرٍ دائمٍ. ويجب أن يُرافق التحوّل الاجتماعي نوعاً من التجديد الفكريّ في المعرفة الدينية بشكلٍ عام والفقه بشكلٍ خاص. وهذا يعني فهم خصائص المعرفة ضمن ملاحظة

---

(١) مجموعة مقالات، ص ٢٥٨.

(٢) سروش، عبد الكريم، رازداني، روشنفكري ودينداري، ص ٦٠.

التحوّلات والمتغيِّرات التي تحصل فيها في إطار الزمان وفهم مبانيها الوجوديّة في هذه المرحلة من النموّ والتقدّم. إنَّ هذه المسألة هي بعينها مسألة (الاعتقاد التاريخيّ) عند إقبال حيث يَلعب المحيط، التاريخ، التقاليد والمؤسَّسات الاجتماعيَّة دوراً هاماً في اختلاف المجتمعات من حيث المعرفة الدينيّة والسلوك الاجتماعيّ والثقافيّ. ويَعتقد إقبال بأهميَّة وفعاليَّة الفقه في عمليَّة الحفاظ على المجتمعات الإسلاميّة، والتكامل الاجتماعيّ للإنسان على أساس المعاني الروحانيّة والابتعاد عن الحيرة والضياع.

## إحياء المعرفة الدينيّة

يؤكِّد إقبال على ضرورة إحياء الفكر والمعرفة الدينيّة في مقابل مسألة الموائمة والتطابق بين أصول الدِّين الثابتة والدّائمة وبين العالم المتحوّل وتعقيدات الحياة. ويَعتقد بأنَّ التعقيد المتزايد في الحياة المتحرّكة والتي هي في حال توسّع، أوجد أوضاعاً جديدة تحتاج إلى أسلوب تفكيرٍ جديد وهذا يَستلزم إعادة قراءة وتفسير الأصول القديمة بأسلوبٍ جديدٍ، وهذه هي الأصول التي تَحتاجها الأمّة التي لم تصل في يومٍ من الأيّام إلى مرحلة تذوّق لذَّة النموّ الروحي، بل عاشت فيها من خلال الصورة العلميّة والتعليميّة فقط[1].

وعلى هذا الأساس كان إحياء المعرفة الدينيَّة عند إقبال عبارة عن تحديد موقف الدِّين في جغرافيا المعرفة الجديدة. أمَّا الشرط الأساس لإحياء المعرفة الدينيَّة عند إقبال فهو تحصيل واكتساب العلوم والمعارف

(١) إحياء الفكر الديني في الإسلام، ص ١٨٥.

الجديدة، ويَعتقد بأنَّ عمليَّة إحياء الفكر الدينيّ أهمُّ بكثيرٍ من الموائمة مع الظروف الاجتماعيّة العالميّة وتحصيل العلوم. أمَّا إذا جُهِّز العالِمُ الإسلاميّ بالمعرفة والتجربة الجديدين، عند ذلك يُمكنه الاشتغال بمسألة التجديد والإحياء المطلوب، مع العلم أنَّ عمل التجديد أكثر جديَّة من الموائمة مع ظروف الحياة الجديدة(١).

يتَّضح من خلال عبارات إقبال المتقدِّمة أنَّ المجتمع والعوامل الاجتماعيّة والتي تتغيّر بتغيّر العلوم والتكنولوجيا، تترك آثاراً كبيرة على المعارف الدينيّة وتُساهم في تقديم تفسيرٍ وقراءةٍ جديدين لها. طبعاً يُمكننا أن ندركَ من خلال عباراته أيضاً أنَّ درجة التعيّن لا تكون على نحو العليّة، بل تُشير فقط إلى تأثير المجتمع والعوامل الاجتماعيّة على المعرفة والفكر الدينيّ. إذاً المعرفة التي تحصل بالإلهام من الدِّين، تمتلك خصائص اجتماعيّة، أي إنَّها تتجاوز الفرد لتصل إلى المجتمع وفي التجربة الذاتيَّة تنفذ الحياة والمعرفة الدينيّة بين الأفراد فتظهر واحدةً من خلال المجموع وهذا هو الطابع الحقيقي للمعرفة الشبيه بالحياة(٢).

يُمكن تقسيم الحياة الدينيَّة من وجهة نظر إقبال إلى ثلاث مراحل. والمراحل الثلاث هذه عبارة عن (الإيمان)، (الفكر) و(الاكتشاف).

أمَّا المرحلة الأولى فالحياة الدينية تكون كالنظم والانضباط التي يقبلها الفرد أو القوم على صورة أوامر غير مشروطة، ومن دون إدراك عقلانيّ للغرض النهائيّ من إجراء ذاك الأمر، قد يحمل هذا الوضع نتائج كبيرة في

---

(١) م. ن، ص ٢٠٣.

(٢) م. ن، ص ٦٣.

التاريخ السياسيّ والاجتماعي لقومٍ ما. ولكن لن يكون له نتائج هامّة على مستوى التطوير الذّاتيّ والتكامل الفرديّ، يَلي هذه المرحلة من الانقياد الكامل للنُّظم والانضباط مرحلةٌ أخرى يحصل فيها الفهم العقليّ للانضباط والمنشأ النهائي له. يتمُّ في هذه المرحلة الالتفات إلى أساس الحياة الدينيّة في نوعٍ ممّا وراء الطبيعة، ومن أبرز نتائج ذلك اكتشاف رؤية منطقيّة حول العالم الذي يكون الله تعالى جزءٌ منه؛ تستبدل ما وراء الطبيعة في المرحلة الثالثة بعلم النفس وتظهر الحياة الدينيّة على شكل أمنية العلاقة المباشرة مع الحقيقة المطلقة. يَحصل الفرد في هذه المرحلة على شخصيّة حرّة. طبعاً لا يكون ذلك عن طريق التفلّت من قيود وضوابط القانون، بل عن طريق اكتشاف المصدر النهائيّ في أعماق الضمير الذّاتي الخاص"[1].

يُطلق على الدِّين في المرحلة الثالثة تسمية (الباطنيّة) وهو اسم غير مقبول ويُفرَض فيه وجود ممثِّل للدّين في الجانب الفكريّ يَعتمد على أفكار عن الحياة والواقع ويُخالف التوجّه التجربيّ الرائج في زماننا. أمّا الدين الأعلى فهو الذي لا يكون الهدف منه سوى البحث عن حياة أفضل، لا بل هو تجربة، والعلم يعترف بضرورة هذه التجربة قبل علمه بذلك. الدين عبارة عن سعي أصيل لتصفية الضمير البشريّ، ومن هنا تكون نظراته النقديّة إلى التجربة الذّاتية بنفس المستوى التي تنظر الطبيعة فيه إليها[2].

إنّ هدف الدّين والمعرفة الدينيّة هو قيام الأمّة الواحدة من شعوب مختلفةٍ وإيجاد وجدان جمعيّ في هذه المجموعة اللامتجانسة. والإسلام لا

---

(١) م. ن، ص ٢٠٥.

(٢) م. ن، ص ٢٠٦.

يتعلّق ببلدٍ أو أرضٍ خاصّة وهدفه إيجادُ نموذجٍ للمجتمع البشريّ المثالي بحيث يحصل هذا حيث يكون المؤمنون من أصول عرقيّة متنوِّعة، وتتشكّل من هذه المجموعة نواة وأمّة يمتلك أفرادها ضميراً خاصاً.

طبعاً لا يَحصل هذا الأمر بالسهولة التي يتصوَّرها البعض، وقد وُفِّق الإسلام من خلال نُظمه الخاصّة إلى إيجاد شيءٍ شبيهٍ بالوجدان الجمعيّ في هذه المجموعة اللامتجانسة. لا بدّ في تكامل هكذا مجتمع من وجود قِيَم حياتيّة خاصّة حتّى في عدم إمكانيّة التغير ـ الذي لا يحمل مضاراً من الناحية الاجتماعيّة بالأخص في الجوانب المتعلّقة بالأكل والشرب والطهارة والنجاسة ـ وهذا يُضفي روحانيَّةً خاصةً على هكذا اجتماع[1].

يتحدّث إقبال حول خطأ هذا الفرض أيُّ دور الدِّين في أمور الدنيا عموماً والسياسة خصوصاً حيث يكون فكر الدولة غالباً في النِّظام الإسلاميّ وتكون له القيادة على جميع الأفكار الأخرى المندرجة تحت هذا النِّظام.

صحيحٌ أنّ الإسلام يُجيز الفصل بين الدِّين والسياسة في النِّظام الدّيني ـ السياسيّ. ولكن يجب الالتفات إلى أنّ الدِّين والدنيا ليسا جانبين منفصلين عن بعضهما البعض. فشكل وحقيقة كلِّ عملٍ مهما كان متعلقاً بالدنيا يرتبط بالفكر الذي يحمله العامل. فالعمل يصبح دنيوياً وغير مقدّس عندما نأتي به بقصد الانفصال والابتعاد عن الإطار اللامحدود للحياة الموجودة في ما وراء ذلك، وإذا كان الباعث على هذا العمل هو ذلك العالم كان عملا دينيَّاً وروحانيّاً. في

(١) م. ن، ص١٩١.

الإسلام حقيقة واحدة، فإذا نظرنا إليه من بُعدٍ واحد فهو نظام ديني، وإذا نظرنا إليه من بُعدٍ آخر، فهو نظام دولة. ليس من الصحيح القول بأنّ نظام الدِّين ونظام الدولة وجهان لشيء واحد[1]. يعتقد إقبال بأن الإسلام حقيقة واحدة لا تقبل التجزئة ويظهر البُعدان من خلال نوع الرؤية.

تجدر الإشارة في النهاية إلى أنّ محاولات الإحياء في العالم الإسلامي كانت تستهدف المجتمع الإسلاميّ بأكمله وتعمل على مواجهة العرف الرائج، ولكن وبما أنّها كانت تصدر من قِبَل المفكّرين المتنوِّرين كان بارزاً دور العرف في التحوّلات الاجتماعيّة والأبعاد الدينيّة.

لا يمكن القول بأنّ المحاولات الإحيائيّة لإقبال تقع في مقابل العرف، بل إنّ عملية الاحياء عنده كانت تستهدف تشذيب الدين من الزوائد الثقافيّة والتقليديّة والخرافيّة، فكان له تأثيرٌ عرفي. أمّا تركيا عند إقبال فهي المجتمع المثالي الذي انتهت عمليَّة الإحياء فيه إلى العرفيّة[2].

في تركيا تحولت فكرة الاجتهاد، إلى حالة عمليّة، في الفكر الدينيّ والسياسيّ للأمَّة التركيّة[3].

يمجِّد إقبال القومية التركية التي لا تتعارض مع الإسلام، ولكنَّه لم يحدِّد الأصول التي يجب أن تَعتمد عليها هذه القوميَّة في البُعدين الاقتصاديّ والاجتماعيّ.

---

(١) م. ن، ص١٧٦.

(٢) secularization

(٣) م. ن، ص ١٧٥.

# الاجتهاد الفقهي والمتغيّرات الاجتماعية

الشيخ مالك وهبي

فرضت عليّ طبعية الندوة أن أكون مكمّلا لما تفضّل به الأخوين الكريمين، فلا أكون مكرِّراً لما ذكراه، والعنوان الذي قُدّم لي مشابه لما ذكره الشيخ ابراهيم بدوي، أي تأثير البيئة الاجتماعيَّة على المعرفة الفقهيَّة، لديّ مجموعة من الأفكار أعرضها بالتسلسل:

أولاً: موضوع تأثير الاجتماع في فكر الفقيه، لا شكَّ في ضرورة التمييز بين فقه الفقيه والشريعة، ففقه الفقيه عملٌ شخصي، وأمَّا الشريعة فهي مجموع ما جاء به محمّد كما جاءه من عند الله، والغرض من المعرفة الفقهيَّة والمعرفة الدينيَّة هو أن نكتشف ما يمكن تسميته في هذا الزمن بالحقيقة الدينيّة الكاملة، أي إنَّنا نعترف بوجود حقيقةٍ دينيَّة كاملةٍ أنزلها على النبيّ صلى الله عليه وآله وقد بلّغها النبي للناس، فهناك حقيقة مُنزلَة تنظِّم حياة البشر من صغيرها إلى كبيرها، ونحن في الأساس لسنا دعاة اجتهاد واستنباط بل نحن دعاة الإمامة المعصومة، والمعرفة المعصومة، والتي نستند فيها إلى أنَّ الحافظ للشريعة كما جاء بها محمّد صلى الله عليه وآله هو الإمام المعصوم، والاجتهاد في كل زمان بما فيه زمان حضور الإمام كان حاجةً طارئةً تلبّي احتياجات الناس في

المناطق النائية فيرجعون إلى بعض أهل الرواية الذين كان يصنَّفون في دائرة الفقهاء، ومما سهل الأمر حينها إمكانية رجوع هؤلاء الفقهاء إلى الإمام بالسؤال، فيؤكِّد ما قالوا أو ينفيه. وأمَّا الاجتهاد بالمعنى المعروف الآن فهو حاجة وليس هو المشروع.

والطريقة المعتمدة في الاجتهاد والاستنباط ليست هي الطريقة المعصومة في معرفة الأحكام الشرعيَّة وليست هي الطريقة التي لا تَقبل الخطأ، والشخص مهما بلغ من العلم والقدرة فإنّ له آفاقاً محدودة، فكيف يمكن لهذا المحدود أن يبلغ ما قاله الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله؟ ونحن نعرف أنَّه ما إن توفّي رسول الله صلى الله عليه وآله حتَّى بدأت الاختلافات الفقهيَّة وبدأ كلٌّ صاحبٍ من الصحابة يُعلن عن رأي مغاير للصحابي الآخر. فالهدف من الاجتهاد هو معرفة تلك الحقيقة، قد نخطئ وقد نصيب، ولذا فنحن عندما نتحدَّث عن تأثّر شخصيَّة المجتهد في الاستنباط فمن الطبيعي أن يكون حديثاً مشروعاً ومنطقياً، ولكن علينا أن نميّز بين تأثّر المعرفة الفقهية بالزمان والمكان والبيئة الاجتماعيّة للفقيه وبين تأثّر حقيقة الحكم الشرعي باختلاف الزمان والمكان، فعندما نقرا في حكمٍ شرعي: (يحرم اللعب بآلة القمار)، نجد تعدّدا في آراء الفقهاء، فرأيٌ يرى حرمة اللعب بما صُنع لأجل أن يكون آلة قمار بمعزل عن تطوّر الآلة فالشطرنج يحرم بناء على ذلك في أيّ زمان ومكان، ورأيٌ آخر يقول إن الحرمة للقماريّة وفعلية الرهن وليست للعب بآلة القمار أي إنّ اللعب إذا كان قمارا حرم وإلا فهو مباح، وثالث يرى أنَّ هذه الآلة ما دامت في العرف قماراً فاللعب بها حرام وإن لم تكن مع الرهن، وإن خرجت عن ذلك تُصبح حلالا،

والأقوال جميعها لم تتأثّر بالزمان والمكان لأنَّها كليّة وتطبيقات النص تختلف، فإذا خَرَجَت الآلة عن القمار فهذا لا يعني تبدّلا في الحكم الشرعي بل التبدّل حصل في القمار. أي ما زال الحكم هو حرمة اللعب بآلة القمار وهو حكم لم يتغير، وكذلك الحال في كثيرٍ من التطبيقات المرتبطة بالموضوعات، فعلينا التمييز بين تأثر نفس الحكم بالزمان والمكان وبين اختلاف الموضوعات وتبدلها من حال إلى حال.

ثانياً، فيما يرتبط بما يُمكن أن يكون مؤثِّرا في تشكيل المعرفة الفقهية أي في طريق الاستنباط يرى بعضهم أنَّ لاختلاف المنهج دوراً في ذلك، ولكن الصحيح أنا لم نجد حتى الآن أي اختلاف المنهج، بل الاختلاف في الاستفادة من المنهج، فالنصُّ الصادر عن المعصوم يعبِّر عن الحكم الواقعي ومدلول هذا النص لا يتغيّر لأنه يعبر عن مراد جدي، ولا تستطيع أن تقول أن هذا لم يكن مراداً بحجة تبدل الزمان والمكان، بل هذا يكون سلخاً للمراد الذي أراده صاحب النص وذهاباً إلى مرادٍ آخر لم يقله، نحن في الاستنباط نبحث عن المعنى الذي أراده الرسول وأراده القرآن الكريم، والإمام الخميني عندما تحدَّث عن تأثير الزمان والمكان أراد تأثير ذلك على التطبيقات وإلا ففي الكليات حثٌ عن الاجتهاد التقليدي، فمسؤوليّة كلُّ عالم أن يَنظر في المنهج نفسه وقيمة العالم ليست فيما يُنتِجه بل في كيفيّة تأسيس المنهج، ولا اختلاف ملحوظ إطلاقاً في المنهج مثلا بين مثل الشيخ الطوسي وأي فقيهٍ متأخِّر، بل الذي يقع هو تبدّل بعض التفصيلات والإضافات ولكنّها إضافات لنفس المنهج.

٣ ـ ثالثاً، ما يرجع إلى بيئة الفقيه والمستوى الفكري، وهنا ثمَّة حقيقة لا يمكن إنكارها، ونستحضرها من خلال النظر إلى التالي: عندما نقول المتبادر من اللفظ كذا، فهذا من آليات الاستنباط، ولذا عندما يقرأ الفقيه الرواية ليستدلّ بظهورها فإنّه يقول: إنّ المتبادر من اللفظ هو كذا فالحكم الفلاني ثابت لأنّه المتبادر، وهنا قد يقع الاختلاف بين الفقهاء في تحديد المتبادر، فيكون المتبادر لدى فقيه مخالفا للمتبادر لدى فقيه آخر، وهنا للمحقِّق القمي موقف يرى فيه أنّه لا يؤخذ بالمتبادر لدى الفقهاء؛ لأنَّ الفقيه عندما يَتبادر إلى ذهنه فإنّ هذا التبادر أصبح مليئا بالتشكيكات والاحتمالات فلا متبادرَ من حاقِّ اللفظ، ولكن الفقيه لا بدَّ له وأن يَستند إلى هذا المتبادر ويعتبر نفسه أحد المعنيين بهذا المتبادر، ويختلف الحال من فقيهٍ إلى آخر، ففقيه يرى الرواية مطلقة وآخر يراها منصرفة، وهذا ممّا له تأثيره على الاستنباط، فمثال الشطرنج المتقدّم يبتني القول بإباحته في الزمن الحاضر على أنَّ الحرمة لم ترد على الشطرنج بعنوانه بل بعنوان كونه آلة للقمار، وهذا انصراف يؤدِّي إلى تضييق دائرة الحكم.

٤ ـ فيما يرتبط بالعقل، حيث نجد فقيهاً يقبل الرواية لأنَّ العقل يرى ما تضمَّنته الرواية أمراً ممكناً فيما لا يرى فقيه آخر ذلك، والعقل هو أحد الأدلّة، ومن تعقيدات المعرفة الفقهية تحديد العقل، والمقصود من العقل، ومتى لم نصل إلى معنى محدّد وواضح عند الجميع فسوف تختلف المعرفة والنتاجات.

إنَّ ملاحظة علم الأصول والتدقيق في وظيفة هذا العلم وفي عمليَّة الاستنباط توصلنا إلى أنَّ الأصول علم ظني فقد وصلتنا روايات

وهي حجّة طبقاً لأدلّة حجية خبر الواحد، ولعلّنا نعتمد على رواية صادقٍ ثقةٍ ولكن الثقة قد يكذب، أو لا نعتمد على رواية كاذبٍ مع أنّ الكاذبَ قد يصدق، ولذا نصل إلى أنّ الآليات المعتمدة تُرشدنا إلى أنّ احتمال الخطأ وارد، نعم نسعى لمطابقة الاستنباط مع الحقيقة قدر الإمكان، والوصول إلى الحقيقة الكاملة من خلال الاجتهاد أمر غير ممكن ومهما بذلنا من جهد فلن نصل إلى ذلك.

٥ ـ فيما يرتبط بدائرة الفراغ، أي الأمور التي تركت للزمان والمكان، ولا بأس بتسميتها بمنطقة الفراغ، ولكن من الخطأ تسميتها بمنطقة الفراغ التشريعيّ، إذ ما من صغيرةٍ ولا كبيرةٍ إلا ولها حكم شرعي فلا وجود لدائرة فراغ تشريعيّ، نعم هي دائرة فراغ تطبيقيّ، أي كلُّ شيءٍ تبحث عن حكمه والتشريع الذي ينطبق عليه لا بدّ وأن يكون له أصل تشريعي يُرجَع إليه، ويحدِّد كيفيّة التعامل مع ذلك الموقف، وكمثالٍ على ذلك طريقة الحكم في الإسلام، فهو متروك للمكلف ولكن ثمة كليات لا بدّ من الرجوع إليها في التعامل مع ذلك.

إذا نحن على الدوام في مرحلة اكتشاف الشريعة ولسنا في مرحلة ملء فراغ تشريعيّ، إنّ الاختلاف بين الأخباري والأصولي يرجع إلى أنّ الأخباري كان يظن أنّ الأصولي يشرِّع بينما يقول له الأصولي أنا لا أشرِّع بل أنا أبحث واستكشف الحكم الشرعي.

وختاماً، حيث كنّا أهل النص، وكان فقهنا فقه النص؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿**قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ**﴾، فعندما يريد المجتهد أن يُعطي حكماً وأن يقول إنّ الله حرّم، فالنصّ هو الأساس

وهو الذي يُعطيك مبرِّرا للاستناد، نعم الحاكم على طريقة فهم النصّ وآليات فهم النصّ وكيفيّة استنباط الحكم من النص هو العقل، فهو الذي يُثبت حجيَّة النص، ويحدِّد لي كيف أتعامل مع النصّ ويحدِّد متى نعتمد على النص ومتى لا نعتمد، فحجيّة الفقه كلّه تبدأ من حجيّة العقل.

❊ ❊ ❊

# سوسيولوجيا المعرفة،
# العلاقة الجدلية بين المجتمع والمعرفة

## «قراءة في آراء أعلام الإسلام»

مهدي صفار دستكيردي

### مقدّمة

تمتدُّ سابقة بحوث المعرفة مع امتداد تاريخ الفلسفة الطويل، وقد شغَلَت مسألة المعرفة الذهن البشريّ بما تتضمّن من تفاصيل نشأتها وطرق تحصيلها وقيمتها الواقعيّة؛ الأمر الذي أدّى إلى ظهور نظريّات ومدارس متعدّدة على هذا الصعيد. ويُعدُّ علم المعرفة فرعاً من الفلسفة وهو المسؤول عن هذه البحوث كلّها. أمّا في القرون المتأخّرة فقد فتح علماء الاجتماع باباً على دراسة المعرفة إلى جانب سائر الأبحاث الاجتماعيَّة وهذا كان من تداعيات تبلور علم الاجتماع كعلمٍ مستقلٍّ بنفسه. وكانت النظريَّة السائدة ـ قبل هذا الوقت ـ هي استقلال الذهن عن العين الخارجيّة؛ أي إنّ لتحقق إدراك الإنسان ومعرفته أصولاً وقواعد خاصة به، ولا دور ـ في هذا المضمار ـ لما هو خارج الذهن لا سيَّما العوامل الاجتماعيّة في التأثير على مضمون المعرفة أو شكلها.

ويمكن نسبة هذا التطوّر في الرؤية عند الغرب إلى القرن السابع عشر،

ولعلَّ الانطلاقة الأولى كانت في مطلع هذا القرن في كتابات (فرانسس بيكن)[1] في مجال تأثّر الذهن بالعوامل الطبيعيّة ـ كالجنس والسنّ والصحّة والجمال أو القبح (العوامل الداخليّة) ـ وأيضاً تأثير أمور أخرى من قبيل نظام الحكم والأرستقراطيّة، والرفاهيّة والثروة والمعوّقات (العوامل الخارجيّة)، وهو ما مهّد الطريق أمام ظهور فرعٍ مستقلٍّ في علم الاجتماع أعني سوسيولوجيا المعرفة أو علم اجتماع المعرفة[2]. وهي اختصاص علميّ مستقلّ تمّ استكمال قواعده بعد حوالي قرنين على يد (ماكس شيلر)[3] و(ايلفرد ويبر)[4] و(كارل منهيم)[5] فانتشر في الأوساط وذاع صيته[6] وقد عُرِّف علم اجتماع المعرفة بأنّه فرع من علم الاجتماع يدرس العلاقة بين الفكر والمجتمع[7]. وعلى الرغم من اشتمال التعريف على تأثير الفكر على المجتمع وبالعكس إلا أنّ ما شغل الباحثين هو رصد تأثيرات المجتمع على مسير الفكر والمعرفة.

## علم الاجتماع وعلماء الإسلام

على الصعيد الإسلاميّ فإنّ من العلماء من اهتمّ ـ قديماً ـ بالموضوعات المتعلّقة بالمجتمع فأبدى آراءه في الظواهر الاجتماعيّة،

---

(١) F. Bacon

(٢) Encyclopedia of social Coaser, Lewis A.; Knawledyc, sociology of International sciences; vol.7 and 8; p. 429.

(٣) M. scheler.

(٤) Alfred weber.

(٥) K. Mannheim.

(٦) Stark, wennwe; The Sociology of knowledge; P.104.

(٧) Encyclopedia of Social; Coser Lewis, A; knowledge, Sociology of International vol 7 and 8; P.428.

نعم إذا استثنينا القلّة من الأعلام أمثال ابن خلدون وأبي ريحان البيروني لن نجد أحداً تطرّق لموضوع المجتمع منفرداً في دراسة مستقلة أو كَتب بحثاً في الظواهر الاجتماعية ونظّر فيها؛ لكن بشكل عام يمكن التوصّل إلى آراء علماء الإسلام في الاجتماعيّات من خلال تصفّح كتاباتهم الفلسفيَّة والكلاميَّة وكذلك في مواضيع الأخلاق والعرفان؛ للوقوف على وجهات النَّظر ومعرفة انطباعاتهم حول موضوعات علم الاجتماع ومنها نمطية العلاقة بين المجتمع والمعرفة، على أنّ كشف تداعيات هكذا أجواء حاكمة بحاجة إلى دراسة موسَّعة على صعيد علم اجتماع المعرفة والعلم.

أمَّا بالنسبة لما نحن بصدده فعلى الرغم من تعدّد وجهات النَّظر المختلفة بين آراء العلماء المسلمين إلا أنَّه ثمَّة نقطة اشتراك وهي وحدتهم في الاتّجاه الوجوديّ[1] ـ في مقابل الغائيّ[2] ـ ، حيث المعرفة (مقولة وجودية)، و(غائيتها مستمدّة من معرفة الوجود ومصدر المعرفة والإنسان ذاته) وتتأثّر بعض الجوانب بطبيعة المعرفة من قبيل «تعريف المعرفة، وتحديد واقعها الاجتماعيّ، أو تأثيرها الاجتماعيّ، وأيضاً صدقها وكينونتها». على أنّ تصنيف الاتّجاهات هذا لا يتجاوز كونه تصوريّاً؛ إذ لم يتجسَّد أحدها بالنحو المطلوب على أرض الواقع؛ وإنَّما كان من باب التغليب وترجيح بعض العناصر في آراء مفكّرٍ ما على غيرها[3].

تجدر الإشارة إلى أنّ غرض هذه الدّراسة واضح من عنوانها، فهي

---

(١) Ontological approach.

(٢) Teleological approach.

(٣) Tacakol, M; Sociology of knowledge; p.2.

ليست بصدد تحليل واستقراء عام لأفكّار المسلمين في هذا المجال؛ لأنَّ هذا يستلزم تتبّعاً شاملاً ومعمَّقاً لجميع دراسات علماء الإسلام؛ الأمر الذي لا ينسجم مع حجم المقال من جهة، ولا مع بضاعة الكاتب من جهةٍ أخرى، وإنّما الهدف هو استعراض بعض النقاط ذات الصلة كلُبنةٍ في المشروع ودعوة للبحث والاستكشاف.

وقبل الولوج في صلب الموضوع ننوِّه إلى أنَّ مرادنا من المعرفة هنا لا يَقتصر على طبيعة حصولها أو شكل معطياتها، وإنَّما يشمل المصطلح واقع التوجّهات والدّوافع والغرائز والرَّغبات[1].

للوهلة الأولى يُمكن تقسيم العلماء المعنيين بالبحث إلى فريقين:

الأوَّل: أولئك الذين طرقوا هذا الباب من خلال المدخل الفلسفيّ ـ الفطريّ أو العمليّ ـ والثاني: أولئك الذين انطلقوا من نظرة اجتماعيَّة صِرْفَةٍ فطغى على أبحاثهم طابع التحليل الاجتماعيّ على الرغم من إمكانيَّة أن يكون الموضوع فلسفيَّاً بذاته.

## أولاً: الاتِّجاه الفلسفيّ

هنا نضع مائزاً بين الفلاسفة المتقدّمين والمتأخِّرين منهم؛ لأنَّ القدماء لم يتناولوا الموضوع مستقلاً في دراسات منفردة، بل لا بدَّ من استنباط آرائهم من مختلف كتاباتهم الفلسفيّة، في حين رجَّح بعض المتأخِّرين إفراد بحوث مستقلَّة للموضوع تأثّراً بالنظريَّات الجديدة في الغرب.

---

(١) cf. Ibid, p.50.

١ ــ الفلاسفة القدماء

## الفارابي (٢٥٨ـ ٣٣٩هـ ، ٨٧٠ ـ٩٥٠ م) وتعدّد المعرفة

تناول الفارابي في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) طبقات المجتمع فصنَّفها اعتماداً على نوع المعتقدات والاتِّجاهات السائدة في كلٍّ مجتمع؛ أي إمكانيَّة وجود مجتمعات متعدِّدة بالذهن أو الخارج، ومعنى هذا إمكانيَّة وجود أنواع متعدِّدة للمعرفة بمفهومها العام. إذ يَعتقد أنَّ تقسيمات المجتمع لا تقتصر على المدينة الفاضلة وغير الفاضلة ـ من جاهلة وفاسقة ومبتذلة وضالّة[1] ـ وإنّما للمدينة الفاضلة تقسيمات أيضاً تتباين فيما بينها على الرغم من حفاظها على القاسم المشترك بينها. وعليه تدلّنا إمكانيّة تحقّق المدن الفاضلة على قول الفارابي على إمكانيَّة تحقّق صور مختلفة للمعرفة ـ ممَّا هو حاضر في المدينة الفاضلة ـ وقد أحصى في كتابه[2] طائفة من المعتقدَات المشتركة بين أهل المدينة الفاضلة ويؤمن بها الجميع، فكان من أبرزها معرفة المبدأ والمعاد، ومعرفة ماهيَّة الظواهر الطبيعية وحِكْمَتها، ومعرفة الإنسان ونفسه، ومن هو الرئيس الأوَّل للمدينة ومن هم الأجدر بخلافته، وما هو الوحي وما هو مفهوم السعادة... وليست السعادة عند الفارابي ـ التي لا تُنال إلا في المدينة الفاضلة ـ إلا أمراً واحداً، وكذلك حقائق العالم التي لا بدَّ في نيل السعادة من العلم بها والعمل بمقتضياتها هي أيضاً ذات وجودٍ واحدٍ على أرض الواقع ولا مجال للتعدديَّة فيها، لكن في الوقت نفسه وعلى الرغم من هذه الوحدة هناك سُبل وأشكال متعدِّدة في مقام بيان هذه المعتقدات ـ ذات الطابع

(١) الفارابي، محمد بن محمد؛ آراء أهل المدينة الفاضلة؛ ص ١٣١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٦ ـ ١٤٨.

الدِّيني في الغالب ـ وشرحها للناس؛ وبعبارةٍ أُخرى يتأثَّر شكل وقالب هذا المضمون بعاملين: أحدهما مستوى القدرة المعرفيّة لدى الناس بوصفهم مخاطَبين، والآخر الثقافة العامّة للمخاطَبين، أمَّا بالنسبة للعامل الأوّل فمعلوم أنّه ليس للجميع القدرة على فهم المعلومة بالبرهان، وإنَّ غالبيَّة الناس ـ كما يعبِّر الفارابي ـ تستقبل معلوماتها بواسطة التمثيل وتقديم الأمثلة القريبة من أفهامهم؛ وعليه فلكلٍّ خطابٍ قالب خاص يتناسب ونوع المخاطَب فحال الحكماء وأصحاب البراهين مختلف لا محالة عن سائر الناس.

أمَّا فيما يخص العامل الآخر فيقول الفارابي: «وتحاكى هذه الأشياء [المعارف المذكورة] لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثالات التي عندهم الأعرف فالأعرف، وربما اختلف عند الأمم أما أكثره وأما بعضه، فتحاكي هذه لكل أمة بغير الأمور التي تحاكي بها الأمة الأخرى؛ فلذلك يمكن أن يكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف[1] ملتهم، فهم كلهم يؤمّون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعيانها»[2].

## ابن سينا (٣٧٠ـ ٤٢٨هـ ٩٨٠ ـ ١٠٣٧م) ودور المجتمع في تلقّي العلوم

ينطلق ابن سينا ـ كالفارابيّ وغيره من فلاسفة الإسلام ـ في رؤيته المعرفيَّة من منطلق ذي نزعة عقليّة أيضاً؛ إذ يرى أنَّ الذهن مستقلّ عن العين الخارجيّة، وأنَّ مضمون المدركات والتصديقات تابع له، فلا يَذكر

(١) مراد الفارابي هنا هو اختلاف التعاليم ظاهراً واتحادها في الجوهر؛ كما هو الحال مع الأديان السماوية المتعددة من ناحية ومثقفة المبدأ من أخرى.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

عوامل خارجة عن الذهن كالعوامل الاجتماعيَّة مثلاً؛ لكن يُفهم من كلامه في كتابه (تدابير المنازل) في مبحث التربية والتعليم وجود دور للعوامل الثقافيَّة في ظهور وتطوّر العلوم أو تقهقرها. ويرى ابن سينا أنَّ بعض العلوم تكون سهلة على قومٍ ومستعصية على آخرين؛ ولذا لا بدَّ من الأخذ بنظر الاعتبار العادات والفوارق القوميَّة في تعليم العلوم[1].

على الرغم من أنَّ هذا الكلام جاء في معرض مبحث التربية والتعليم لكنَّه نابعٌ من وجهة نظر ابن سينا في باب التعلَّم والتصوّر والتصديق لدى البشر؛ وعليه فهو ينضوي تحت دائرة المعرفة ولا سيَّما على صعيد العلم الذي ينصُّ بنفسه عليه. وتتمايز الأقوام فيما بينها في العادات والتقاليد والاهتمامات والعقائد والعلوم والفنون وكذلك الوسائل المتَّبعة في تأمين احتياجاتهم، أي إنَّها تتمايز في ثقافتها الماديَّة والمعنويَّة. وبعبارةٍ أُخرى إنّ لمفهوم (القوم) بُعداً اجتماعياً يفوق المفردات العرقيَّة والنفسيَّة لدى الأفراد. إنَّ هذه العوامل الثقافيَّة هي السبب وراء مزاولة قومٍ من الناس لبعض الأمور والمفاهيم الخاصَّة، ولذا ستكون العلوم المنسجِمَة مع تلك العوامل أكثر حظوةً بالشيوع بين أفراد ذلك المجتمع؛ لأنَّ تصوُّر مفاهيمها الأوليَّة سيكون أكثر سهولة لديهم، أمَّا العلوم التي ليست على هذه الشاكلة فهي لا وجود لها في تلك الثقافة أو أنَّها محدودة فيها؛ وهذا ما يفسِّر لنا حضور وتقدُّم بعض العلوم في بعض البلدان، واندثارها في بلدانٍ أُخرى. وهذا الرأي شبيه بما طرحه الغزالي في باب نشأة العلوم وتبلورها.

---

(١) ابن سينا، محمد بن الحسين، تدابير المنازل، ص ٤٠.

علماً أنَّ هذا الكلام لا يقتصر على مجال العلم فقط، ويمكن تطبيقه على مطلق المعارف ومنها الدينيَّة؛ بمعنى إنَّ قبول ورواج بعض المعتقدات الدينيَّة لدى قوم ما مترتِّب على انسجامها مع ثقافتهم الداخليَّة؛ من قبيل ما يُمكن أن يعلِّل تطوُّر نظريَّة الإمامة في الوسط الشيعيّ في مناطق إيران واليمن وأنَّه متأثِّر ـ إلى حدٍ ما ـ بتاريخ الملوك في هذه المناطق وما كان يُقال من اتِّصالهم الرباني وحكومة الله على أيدي الملوك، فهذا النوع من التفكير المسبَق والخلفيَّة المعرفيَّة في ثقافة القوم هو الذي ساعد في تقبُّلهم الأفكار المشابهة. ويُمكن استنتاج هذه النظريَّة من بيانات ابن سينا بصورة أكثر وضوحاً ممَّا كان عليه كلام الفارابي الآنف. كما إنَّ ابن رشد كان قد تناول جانباً من الموضوع أيضاً.

## ابن رشد (٥٢٠ـ ٥٩٥هـ، ١١٢٦ ـ ١١٩٨) وطبقات المجتمع المعرفيَّة

يُستنتج من مؤلَّفات ابن رشد أنَّ رأيه قريبٌ من رأي الفارابيّ على أنَّ بيانه أكثر دلالة وإفصاحاً من الفارابيّ. وفي كتابه (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتِّصال) تناول ابن رشد ـ في معرض حديثه عن مسألة الظاهر والباطن وضرورة العمل بالتأويل في فهم النصِّ الدِّيني ـ خصائص المعرفة الدينيَّة وعلاقتها بالمجتمع، فهو يرى أنَّ السبب في وجود (الظاهر والباطن) في الشرع عائد لاختلاف الطبائع البشريَّة وتباين مستوياتهم في التصديق[1]. ولهذا راح يقسِّم طبقات الناس من حيث فهم

---

(١) الخراساني، شرف الدين، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ج٣، ص ٥٨١؛ ابن رشد، محمد بن أحمد؛ فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ٣٤.

المعنى الدِّيني إلى ثلاث هي: الحكماء والمتكلِّمون والعامَّة[1]. فالحكماء هم أصحاب البرهنة والمتكلِّمون هم أهل الجدل والمناقشة، أمَّا العوام فهم أهل الخطابة؛ ومن هنا جاءت الأدلَّة على ثلاثة أقسام هي: البرهان[2]، والجدل والخطابة، إذ يُستَعمل كلٌّ واحدٍ منها للإقناع بحسب حال المخاطَبين وعقولهم، وقد ورد ذكر الثلاثة في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (الأنعام، ١٢٥).

يُشير ابن رشد بعد حديثه عن اختلاف الطِّباع الإنسانيَّة ودورها في فهم الحقائق والسُّبل الكفيلة بإحراز التصديق إلى أنَّ غرض الشارع هو إفهام الجميع ومنه يُستنتَج أيضاً ضرورة أن يوظِّف الشارع جميع أساليب الإفهام والتصديق: «لمَّا كان مقصود الشرع تعليم العلم الحقّ والعمل الحقّ وكان التعليم صنفين: تصوَّراً وتصديقاً، وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثاً: البرهانيَّة، والجدليَّة والخطابيَّة، وطرق التصوُّر اثنين: إمَّا الشيء نفسه، وإمَّا مثاله، وكان الناس كلُّهم ليس في طباعهم أن يَقبلوا البراهين ولا

---

(١) الحلبي علي أصغر، تاريخ فلسفة در إيران وجهان إسلامي، ص ٥٥٢؛ ابن رشد، مصدر سابق، ص ٣٨.

(٢) قيل في تعريف البرهان: قياس مركب من قضايا يقينية ونتيجته لا بد أن تكون يقينية أيضاً. وقيل: هو جدل صناعي يمكن الإنسان من الاستدلال على المسلمات أو رفضها، أو أنه يمتنع عن نقضها الوضعي المؤيد لها. وهناك نوعان من الخطابة الصناعية في جدل السائل عن المسلمات والمجيب على المشهورات ـ أعم من المشهورات المطلقة أو المعينة لدى مجموعة ما ـ وهي عبارة عن العلم الذي من خلاله يتم إقناع العوام بأمر ما. (راجع: المظفر، المنطق، ترجمة منوجهر مانعي دره بيدي، منشورات حكمة، ط١، شوال ١٤٠٤، ص ٣٥١، ٣٧٨، ٣٧٩، ٤١٥).

الأقاويل الجدليَّة فضلاً عن البرهانيَّة؛ مع ما في تعلّم الأقاويل البرهانيَّة من العسر... وكان الشرع إنَّما مقصوده تعليم الجميع وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصوَّر»[1].

تأسيساً عليه يعتقد ابن رشد أنَّ المعرفة الدينيَّة تبقى تتأثَّر بعاملين هما قوَّة الإدراك والثقافة السائدة بين الناس، ويُمكن قراءة هذا التأثير على مستويين أو مرحلتين: الأولى على صعيد مرحلة الإنزال وإبلاغ المعارف الدينيَّة، والثانية مرحلة التحقُّق واجتماعيَّة المعرفة. أمَّا في مرحلة الإنزال والإبلاغ فإنَّ طريقة البيان وأنماط الاستدلال تأتي متناسبة مع فهم الجميع؛ ولن يضيِّع الشارع في سياق تعليم الجميع حقَّ أهل البرهنة، إلا أنَّه يُراعي هنا حال الأغلبيَّة وهم أهل الخطابة. وكما يعبِّر ابن رشد: فالدِّين تعبير رمزيّ عن الحقائق الفلسفيَّة. إنَّ ما يدركه الفلاسفة من معارف عقليَّة وحقائق فلسفيَّة كان قد وصفها الباري في كتابه العزيز لعامَّة الناس في صوَر رمزيَّة من ملذَّات المأكل والمشرب والحور العين والغلمان وغيرها من اللذائذ[2].

بينما تكون المرحلة الثانية محطَّة فهم واستيعاب المعارف المبلَّغة وهنا يكون الدِّين المتحقِّق عبارة عن مفاهيم العرف العام وما يناسب المستوى المعرفيّ في المجتمع؛ الأمر الذي سيُعيد المعرفة الدينيَّة إلى أحضان المختصِّين وأهل الخبرة؛ من هنا فرَّق ابن رشد بين العلم الإلهيّ الأصيل المنزَّه عن الشوائب وبين ما يعدُّه الناس ديناً أو يلقَّن إليهم ولذا كان يُنادي:

---

(١) الخراساني، شرف الدين ابن رشد، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ج٣، ص ٥٨٢؛ ابن رشد محمد بن أحمد، فصل المقال...، ص ٥٠.

(٢) الحلبي علي أصغر، تاريخ فلسفة در تاريخ ابراني وجهان إسلامي، ص ٥٥٣؛ ابن رشد، فصل المقال..، ص ٤٥.

أنا لا أقول إنّ ما تدْعونَه العلم الإلهي باطل؛ لكنَّني أقول: إنّ علمي علم بشريّ[1].

علاوةً على ذلك يرى ابن رشد أنّ الفلسفة أيضاً تتأثّر ـ بطريقٍ غير مباشر ـ بتلك العوامل؛ فلو أنّ الفلاسفة أماطوا السِّتَار عن الظواهر وكشفوا بواطنها للعوامّ سيُمحق دينهم: «ومتَّى صرَّح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها ـ وبخاصَّة التأويلات البرهانيَّة لبُعدها عن المعارف المشتركة ـ أفضى ذلك بالمصرَّح له والمصرِّح إلى الكفر»[2].

بناءً عليه يقول ابن رشد بوجود دور فعَّال للمعارف المشتركة، وإنّ الفلسفة عنده رهينة بما يُطرح فيها من مواضيع وما يقدم من إفهام.

## نصير الدِّين الطوسيّ (٥٩٧– ٦٥٧ هـ ،١٢٠١– ١٢٥٨م) ومبدأ الخير أو الشرّ

وهو من رجالات السياسة والفلسفة، وردت جلُّ نظريَّاته الاجتماعيَّة في كتابه (الأخلاق الناصريَّة)، كان يتحدَّث بلغة الحكمة العمليَّة، وتأثَّر كثيراً بأفكار الفارابيّ، فتَبِعَه في تصنيف طبقات المجتمع، فأشار في البدء ـ بشكل عام ـ إلى منشأ تعدّد واختلاف طبقات المجتمع، فرأى أنّ تكوّن المجتمع ناتج عن أفعال البشر الإراديَّة وما يتبعها من دوافع متباينة (الخير والشر)؛ فالمدينة الفاضلة تنشأ من خلال اجتماع دوافع الخير لدى الأفراد حين تتوفَّر الشروط اللازمة من قبيل فهم السعادة بشكل صحيح وتحديد ما يُناسب للوصول إليها، أمَّا المدينة غير الفاضلة فتأتي نتيجةً لتراكم النوايا

---

(١) كوربن، هنري، تاريخ فلسفة إسلامي، ص ٣٣٠.

(٢) ابن رشد، فصل المقال...، ص ٥٢.

الشريرة كالبحث عن اللذة والمال والجاه والسيطرة على الآخرين. يقول في هذا الصدد: «ونظراً لوجود الخير والشرِّ في أفعال الإنسان الإراديَّة، تقسَّم المجتمعات على قسمين: أحدهما ما يَنتج من مصدر الخيرات، والآخر ما يَصدر من أهلِ الشرِّ، أمَّا الأوَّل فيُدعَى مجتمع المدينة الفاضلة وأمَّا الثاني فهو المدينة غير الفاضلة، وليس للفاضلة أكثر من وجود لأنَّ الحقَّ لا يَقبل الكثرة كما إنَّ سبيل الخير واحد لا أكثر، أمَّا غير الفاضلة فهي على ثلاثة أنواع...».

في الواقع يرى كلٌّ من الطوسي والفارابيّ أنَّ معالم تأثير عنصر المعرفة على تكوّن أشكال المجتمع ومقاطعه واضحة وجليَّة للعيان؛ وذلك لأنَّ تقسيماتها المجتمع جاء وفق رؤى الانثربولوجيا والوجودية على واقع أفراد كلِّ مدينة، فلو أنَّ لأبناء المدينة رؤية سليمة ومعرفة سديدة عن ماهيَّة الإنسان والكون بالإضافة إلى تحديد مسار كمالي متناسب ومنسجم فإنَّهم سينالون مرادهم في تحقيق مجتمع المدينة الفاضلة؛ وهكذا الحال بالنسبة لمجتمعات المدن غير الفاضلة. وهذا القياس منطبقٌ أيضاً في تأثير المعرفة المشتركة في المجتمع على نظام الدولة؛ فقد تنبَّه الطوسي ـ تبعاً للفارابيّ ـ لهذا الموضوع وأشار خلال سرد صفات كلِّ نوعٍ من المجتمعات إلى أنَّ رئيس المدينة هو الشخص الذي يعمل على تلبية المطالب العامَّة[1].

يبدو أنَّ الطوسي في موضوع علاقة المعرفة المشتركة بنظام الدولة يذهب إلى القول بالعلاقة المزدوجة فلم ينسَ ما يتركه الساسة من

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٨.

تأثيرات على شعوبهم ومجتمعاتهم على صعيد الأخلاق والرغبات ولذا كتب يقول: «ويبقى الشعب في كلا الحالتين [سواء كانت سياسة الحكم فاضلة أم غير فاضلة] يسير على نهج قادته، ولهذا قيل إنَّ الناس على دين ملوكهم، وإنَّ الناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم، وقد قال أحد الملوك: نحن الزمان»[1].

يُشير الطوسيّ في مقدّمة كتابه إلى تأثّر العلاقات الحقوقيّة وعلم الفقه في المجتمعات البشريَّة بالتحوّلات الجارية فيها، وهي إشارة منه إلى تجسيد الحكمة العمليّة في هذا الموضوع، فهو يرى أنَّ منشأ ذلك هو ماهيَّة تلك العلاقات التوافقيَّة وهي ـ بشكل عام ـ على ثلاثة أقسام: «أحدها ما يتعلَّق بكلِّ شخص وذاته كالعبادات وأحكامها، والثاني ما يتعلَّق بمشتركات الناس في المجتمع الواحد كالتزاوج والمعاملات الأخرى، أمَّا الثالث فهو ما يتعلَّق بأصحاب المدن والأقاليم من قبيل ترسيم الحدود والسياسات، وهذا ما يُدعَى بعلم الفقه، وبما أنَّ مبدأ هذا النوع من الأعمال لا يقف عند حدِّ الطبع ويتعدّاه للوضع فإنَّها قابلة للتغيُّر والتحوّل تبعاً لتبدّل الأحوال وتعاقب الزمن والرجال وتجدّد الملل والأقوام...»[2].

من هنا لم يدرج الطوسي هذه الموارد ـ على الرغم من كونها نوعاً من الإدراكات العمليَّة والاعتباريَّة ـ من أقسام الحكمة العمليَّة؛ لأنَّ الحكمة تَدرس القضايا الكليَّة التي لا تتغيَّر بتغيّر الزمان والملل، وتبقى صادقةً دائماً.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٠١.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٠ ـ ٤١.

## ٢ ــ الفلاسفة المتأخِّرون

تناول فلاسفتنا المعاصرون مسألة الإدراكات العملية والاعتباريَّة وعلاقتها بالاجتماعيَّات على نطاق واسع، أمثال السيّد الطباطبائي (١٣٢١ـ١٤٠٢)، والشهيد المطهري (١٢٩٨هـ‍ـش ـ ١٣٥٨هـ‍ـش)، والشهيد السيّد محمد باقر الصدر، ونظراً لقرابة رؤى هؤلاء الثلاثة فضلنا تناول آرائهم في عرض واحد.

تقسَّم الإدراكات العقليَّة بلحاظ عام إلى حقيقيَّة واعتباريَّة تبعاً لتقسيم العقل إلى نظريّ وعمليّ، أمَّا الإدراكات الحقيقيَّة فهي تتعلَّق بالأصول والبحث عن الواقع، في حين تصبُّ الإدراكات الاعتباريَّة أو العمليَّة في صالح تلبية احتياجات الإنسان العمليَّة في حياته والعمليّ على تنظيم الحياة الفرديَّة والاجتماعيَّة وإشباع الرغبات الذاتيَّة. ورأي هؤلاء الفلاسفة هو أنَّ الإدراكات الحقيقيَّة مستقلَّة تماماً عن العوامل الاجتماعيَّة، فتركَّز قوام بحثهم على الإدراكات الاعتباريَّة وهي إدراكات تتأثَّر بالعواطف والرغبات والاحتياجات ومقتضيات الحياة والبيئة الإنسانيَّة، والأهمُّ من ذلك إنَّها تمثِّل وسيلةً في إشباع رغبات الإنسان، وليس لها أيُّ ارتباط بالواقع والحقائق المحتومة. وقد قسَّموا هذه الإدراكات إلى نوعين هما ما قبل الاجتماع وما بعده، فأمَّا الإدراكات ما قبل الاجتماع فهي إدراكات عامَّة وثوابت لا تقبَل التغيير؛ أي إنَّها عبارة عن أُسسٍ عامَّة حاضرة في حياة كلٍّ إنسان دون استثناء وضمن أيٍّ اجتماع كان؛ من قبيل أصل الواجب والحسن والقبح والاستخدام والاجتماع والمنفعة، نعم تتقولَب هذه الأصول حسب المجتمع وظروفه فتعدّد صورها وخير مثالٍ على ذلك موضوع الحسن والقبح: «فالإنسان لا يترك التفكير بالحسن والقبح أبداً، لكنه قد يتأثَّر بعنصر الزمن

والتطوّر الحاصل فيُعد الحسن قبيحاً والقبيح حسناً؛ وذلك لاستحالة انطباق حياة الأمس على متطلّبات حياة اليوم»[1].

أمّا إدراكات ما بعد الاجتماع فهي الإدراكات التي يتأثّر جوهرها وقالبها بالعوامل الاجتماعيّة من قبيل اللغة، الملكيّة، علاقة الرئيس والمرؤوس والعلاقات المتساوية الطرفين؛ إنّ جميع المفاهيم والأفكار السياسيّة تابعة لماهيّة ونمط مصدر قرار السلطة، كما يدخل تحت مسمّى الإدراكات الاعتباريّة أيضاً أساليب الإدارة في المجتمع ومؤسّساته، ونوع العلاقات القانونيّة والاقتصاديّة والعلوم المرتبطة بهذه الاختصاصات المعرفيّة وكذلك مجالات الفنّ والأدب.

ذكرنا إنّ كلا هذين القسمين من الإدراك يتأثّر ـ بشكل من الأشكال ـ بالعناصر الاجتماعيّة والتي هي عبارة عن الآتي:

أ ـ اختلاف أماكن العيش من حيث المناخ والجغرافيّة.

ب ـ الاختلاف في نوع العمل ومحيطه.

ج ـ توارث الأفكار وعامل التلقين والعادات السائدة، وكذلك عامل التربية، وبشكل عام زحمة الأفكار في ذهن الإنسان[2].

يقول الشهيد مطهري في شرح الآية (١٠٨) من سورة الأنعام : ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾:

«تدلُّ هذه الآية على أنَّ لكلِّ أمَّة إحساساً ومعايير وطريقة تفكير

(١) الطباطبائي، محمد حسين، أصول فلسفة وروش رئاليسم، ج٢، ص ٣٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٣١٢ ـ ٣٤٢.

خاصَّة بها؛ فلكلٍ أمَّة فهم وإدراك خاص، ومعايير خاصَّة تنطلق من خلالها في تحديد المصير ـ وذلك على صعيد ما يتعلَّق بالإدراكات العمليَّة في أقلٍ تقدير ـ كما إنَّ لكل أمَّة مزاجاً وذوقاً خاصاً بها، فما أكثر الأعمال القبيحة عند أمَّة وجميلة عند أخرى؛ فالجوّ الاجتماعيّ هو الذي يحدِّد نوع الإدراك لدى الأفراد»[1].

وهذا عينه رأي الشهيد الصدر في باب تقسيم الإدراكات إلى حقيقيَّة واعتباريَّة مشيراً في السياق ذاته إلى علم الفرد بالتغييرات الطارئة على هذه الإدراكات والحرية التي يمتلكها في هذا المجال، ونافياً مدخليَّة العوامل الاجتماعيَّة المحيطة من جهةٍ أُخرى[2].

## ثانياً: الاتِّجاه الاجتماعيّ

### أبو حامد محمَّد الغزالي (٤٥٠- ٥٠٥هـ ، ١٠٥٨-١١١١م)، المعرفة ومتطلبَّات الإنسان

تحدَّث الغزاليّ ـ في كتاب ذمِّ الدنيا من إحياء العلوم ـ مفصَّلاً عن الحياة الاجتماعيَّة ومنشأها وعوامل تقسيم العمل الاجتماعيّ وظهور الحِرَف والصناعات المتنوِّعة مذكِّراً في هذا الصدد بدور نمط العيش في التأثير على المنظومة الفكريَّة في المجتمع. فهو يرى أنَّ احتياجات الإنسان الأساسيَّة ـ الغذاء، المسكن، الملبس ـ هي التي تحثّه على السعي في تحصيلها الأمر الذي يَنتج عنه خمس حِرَف هي الزراعة والرعي

---

(١) مطهري مرتضى، مجموعة الآثار الكاملة، ج٢، جامعة وتاريخ، ص ٣٤٠.

(٢) الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، ص.؟

والصيد والبناء والنسيج وهي أساس لجميع الحِرَف والصناعات الأخرى، وإنَّ توفير وسائل وآلات هذه الحِرَف يستلزم وجود حِرَف أُخرى للتصنيع. من جانبٍ آخر تتسبَّب الحياة الاجتماعيَّة المنبعثة عن الحاجة في البقاء والتناسل والتعاون من أجل توفير الاحتياجات الأساسيَّة في بروز الصِّراعات والتنازع من أجل المنافع الفرديَّة؛ وهنا تبرز الحاجة إلى الفقه والفقهاء للفصل في المنازعات؛ ولهذا يصف الغزالي علم الفقه بأنَّه علم الدنيا الناتج عن المتطلَّبات الدنيويَّة، وأنّ الفقهاء هم علماء الدنيا. ثمّ على صعيد حفظ الأمن وصدّ الأشرار والمجرمين ورعاية العاطلين عن العمل والعاجزين عنه تبرز الحاجة إلى من هم ليسوا في القطاع الإنتاجيّ ويؤمِّن عيشهم الآخرون؛ وهذا ما يفسِّر ضرورة جباية الضرائب وتعيين الجُباة. كذلك لا بدّ وبغرض توحيد أداء المؤسسات من إيجاد مؤسَّسةٍ عليا تخلق الانسجام بين المؤسَّسات الأخرى وهي الدولة. بناءً عليه يُمكن القول إنَّ توفير بعض المتطلَّبات المعيشيّة والاجتماعيَّة هي التي تفرض ضرورة وجود دوائر من قبيل القضاء ومسح الأراضي (ترسيم الأراضي والمراتع) والمحاسبة، وكذلك بروز علوم من قبيل الفقه والرياضيات وغيرها. من هنا يُمكن أن نستنتج رؤية الغزالي في افتراض قالب اجتماعي لتكوّن العلوم؛ بمعنى أنَّه يقول بتأثير المتطلَّبات الاجتماعيَّة ووضع الإنسان المعيشيّ حتّى على شكل الرياضيّات ومستوى تطوّرها. علاوة على ذلك فإنَّ لانشغال الناس بمختلف الحِرَف تأثيراً على واقع معتقداتهم لا سيما الباطلة منها التي تَشيع بين أرباب بعض الحِرَف، فضرب الغزالي مثال ذلك في الفلاحين الذين يَقضون كلَّ وقتهم في العمل على توفير احتياجاتهم الأوليَّة، حتّى يؤمنوا في داخلهم

بأنّ الحياة ليست سوى الاجتهاد في طلب العيش وتجديد القوى للاستمرار في الحياة[1].

## ابن خلدون(٧٣٢- ٨٠٨ هـ ،١٣٣٢- ١٤٠٦م)[2]، المعرفة وأيديولوجيا المجتمع

قدَّم ابن خلدون ـ السابق لعلماء الغرب في نظريَّات علم الاجتماع ـ نظريَّات هامَّة في مجال سوسيولوجيا المعرفة، ففي العصر الذي انتهى بالنهضة وظهور الأفكار في تجسيد المعرفة على أرض الواقع «كان ابن خلدون أبرز من تناول المسألة، حيث اعتمد التجربة والمنهج العلميّ موليّاً اهتمامه ـ في موضوعة الحضارة ـ بالعوامل الجغرافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة أيضاً.

إنَّ المفهوم المحوريّ عند ابن خلدون ـ أي العصبيّة ـ بمعنى الترابط والشعور الجماعيّ والوعي الجماعيّ ـ هو قضيَّة اجتماعيَّة منظَّمة، ففي تكتّل اجتماعيّ كالقبيلة ثمّة ترابط قويّ هدفه إمكانيّة التغلّب على صعاب الحياة، ولا يحتلّ الرئيس مكانةً خاصّةً تفصله عن الآخرين. لكن هذه المنظومة لا تدوم إلى الأبد؛ فحين تتبدّل الحياة إلى استقرار المدن يتحوّل الرئيس بعد أن كان فرداً عادياً إلى ملك مميَّز ومنعزل يتفوّق ويسيطر على سائر المكوّنات، إلى جانب ذلك تضعف شخصيّة الأفراد فتبحث عن نعومة العيش بعد أن كانت الشجاعة سِمَتها السابقة؛ الأمر الذي يؤدّي إلى انهيار الترابط واللحمة فيكون المجتمع حينها عرضةً

---

(١) الغزالي، أبو حامد، إحياء العلوم، ج٣، كتاب ذم الدنيا، ص ٢١٢ ـ ٢١٧.

(٢) اعتمدنا هنا على مقال غير منشور للسيد حسين كجوئيان.

للهزيمة من قِبَل القوى الأخرى... وهذا يعني أنَّ المدينة تحمل في صميمها بوادر الانحطاط والزوال بنحو من الديالكتيكيَّة، وكان فيغو في القرن الثامن عشر وروسو أقوى المنظِّمين لرؤية ابن خلدون الحتميَّة في مجال ظهور وانحطاط المجتمعات»[1].

كذلك شدَّد ابن خلدون على عنصر الدّين كأيديولوجيا لها تأثيرها على المجتمع؛ بحيث إنَّه يرى المعتقَد الديني المشتقّ من النبوّة أو دعوة الحق بشكل عام هو العامل وراء تأسيس الحكومات التي تهيمن على السلطة وتكوّن بلداناً عظمى[2]، ويذهب في تفسير هذا التأثير إلى الإشارة لدور الدين في بثّ روح الاتِّحاد من خلال تأثيره النفسيّ على الأفراد أي القضاء على الطمع وحبّ الزعامة وخلق روح الانقياد وبالنتيجة إيجاد مراتب المجتمع.

يبدو من عبارات ابن خلدون في المقدِّمة[3] أنّه لا توجد أي علاقة قائمة بين المعرفة بمفهومها الخاص والعوامل الخارجيّة الاجتماعيّة، وأنَّ المعرفة هي سِمَة وجوديَّة في الإنسان تنشأ وفقاً لقواعدها الخاصّة. لكنه حين وصل إلى الحديث عن العلوم ـ كالتاريخ والتفسير والفقه والكلام والأصول والتصوّف ـ في المجتمعات الإسلاميّة وبيان سابقتها التاريخيّة أشار ضمناً إلى دور العوامل الاجتماعيّة في التأثير على مضمون ومصير تلك العلوم ـ وكلّها غير عقلية ـ من صحّة أو بطلان، فعلى سبيل المثال تطرّق ابن خلدون في علم الفقه إلى اختلاف المدارس الفقهيّة من حيث المنهج

---

(١) Tovakol, M; Sociology of knowledge; P. 54 – 55.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٩٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٤٥.

والمحصّلة فأشار إلى مدخليّة قرب أهل الحجاز من مهبط الوحي في ترجيح رواية الحديث والعمل به، ولهذا هم يقتدون بالصحابة إذا فقدوا الدليل في حكمٍ ما متجنّبين الاجتهادات الشخصيّة، في حين إنّ ابتعاد أهل العراق عن ديار الوحي دعاهم إلى اعتماد الاجتهاد والقياس في المسائل المستحدثة بعد عصر الوحي، ومعلوم أنّ هذا الاختلاف المنهجي سيؤدّي إلى تباين في النتائج الفقهيّة[1].

وذكر أيضا عند تحليله لسبب وقوع الخطأ في التفاسير التي شكّلت النواة الأولى: «إنّ العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنّما غلبت عليهم البداوة والأميّة، فإذا تشوّقوا إلى معرفة شيء ممّا تتشوّق إليه النفوس البشريّة في أسباب المكوّنات وبدء الخلقة وأسرار الوجود فإنّما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم.. وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامّة من أهل الكتاب ومعظمهم من حِمْيَر فلمّا أسلموا بقوا على ما كان عندهم، إلا أنّهم بَعُدَ صيتهم وعظمت أقدارهم لما كانوا عليه من المقامات في الدّين والملة فتلقيّت بالقبول من يومئذ»[2].

أضف إلى هذا كله إنّ لابن خلدون آراءً أيضاً في علم اجتماع العلم بيّن فيها العلاقة بين مستويات التنمية والبناء وواقع العلوم، وهو ـ بشكل عام ـ يربط بشكل مباشر بين ازدهار العلوم وميزان التنمية والتقدّم العمراني؛ لأنّ العلم عبارة عن معرفةٍ منظّمةٍ لها موضوعها وسُبُلها في التعليم والتعلّم. إنّ عمليّة إلغاء التشتّت بين مجموعة من القضايا المتفرّقة وتحويلها إلى علم

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٦٤ ـ ٥٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٥٤ ـ ٥٥٥.

بحاجة إلى البحث وتناقل وجمع المعطيَات المتناثرة؛ أي ما يُطلِق عليه ابن خلدون صنعة التعليم[١]. التي من مكوِّناتها الحلقات العلميّة والعلماء والأساليب العلميَّة المتعدِّدة في البحث والتحقيق وكذلك النظام العلميّ، كما إنَّ الصناعات مرتبطة بالنماء والتطوير العمراني وهي تتحقَّق على مستوى معيَّن من العمران والبناء[٢].



(١) المصدر السابق، ص ٥٤٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٠٢.

# اجتماعيّات المعرفة
# وحاكميّة المعرفة الفقهيّة

الشيخ محمد حسن زراقط

## إشارة في العنوان

قد يبدو البدء من العنوان أمراً غير ذي بال، ولا من دأب المحصِّلين، ولكن أستميحكم عذراً، وأسمح لنفسي بالبدْء من العنوان، حتَّى لو كان في ذلك تطويلا من غير طائل، فإن كان؛ فعليّ وزره ولكم أجر الاستماع بإذن الله.

وإذا كان ولا بدّ من تبرير لهذا الكرّ الشبيه بالفرّ، فأقول: يتألّف العنوان المطروح من ثلاث مفردات تمثّل كلٌّ واحدةٍ منها مصطلحاً محدَّد الدلالات، والمجموع منها مركّب مشكل يواجه أسئلة عدّة سوف أعرض لها في ثنايا كلمتي هذه، وهذه الأسئلة هي في الواقع ما أتمسّك به للبدْء من العنوان.

## المفردة الأولى: الفقه

لقد تطوّر تعريف علم الفقه وطرأت عليه تحوّلات عدّة، ولكنّها في أغلبها تدور في هذا الفلك، فهو: «العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة المكتَسَبة من أدلّتها التفصيليّة»[1]، وعرّفه الشهيد الأول بقوله: «العلم بالأحكام الشرعيّة الفقهيّة عن أدلّتها التفصيليّة لتحصيل السعادة

(١) فخر المحقّقين ابن العلامة الحلي، إيضاح الفوائد، ط١، لا مكان، ١٣٨٧، ج٢، ٢٦٤.

الأخرويّة»[1]. وتجد المعنى نفسه أو قريباً منه على الأقل في الفقه السنيّ أيضاً حيث عرّفه الإمام الشافعي، بأنَّه: «العلم بالأحكام الشرعية العمليّة المكتَسب من أدلّتها التفصيليّة»[2]. وعرّفه ابن خلدون بقوله: «الفقه معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلّفين بالوجوب والحظر والإباحة والندب والكراهة، وهي منتقاة من الكتاب والسنّة وما نصّبه الشرع لمعرفتها من الأدلة»[3].

## المفردة الثانية: علم الاجتماع

وأمّا علم الاجتماع فهو العلم الذي يبحث في الظواهر الاجتماعيّة المرتبطة بحياة الجماعات البشريّة، بدءا من أبسط الظواهر إلى أكثرها تعقيداً وتركيباً. وعلى حدّ تعبير أنتوني غيدنز: «إنّ القهوة ليست مجرَّد شراب منعش أو منبّه، بل إنّ لها قيمة رمزية باعتبارها جزءاً من أنشطتنا الاجتماعيّة اليوميّة؛ والطقوس التي تُصاحب احتساء القهوة أهمّ من استهلاكنا لها»[4]. ويستعرض تالياً أهميَّة القهوة وما يُصاحبها من سمر ومحادثات هي أهمّ من القهوة نفسها، وما يقترن بالقهوة من علاقات اقتصاديّة وتجاريّة، وما يترتَّب على احتسائها من آثار على الوضع الجسديّ والنفسيّ، لينتهي أخيراً إلى أنّ شرب القهوة هو من المسائل التي يُمكن أن تدخل في دائرة اهتمام عالم الاجتماع وعلمه[5].

---

(١) الشهيد الأول، الذكرى، طبعة حجرية، ص٢. (نقلا عن المعجم الفقهي)

(٢) الشافعي،

(٣) عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة.

(٤) انتوني غيدنز، علم الاجتماع، تعريب فايز الصباغ، ط١، المنظمة العربيّة للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥، ص٤٨.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص٤٨،٥٠.

من الواضح أنّ ما يجعل علم الاجتماع علماً هو افتراض أنّ الظواهر التي تحدث في المجتمعات الإنسانيّة هي ظواهر تخضع لقوانين سابقة عليها، ودور عالم الاجتماع تجاهها هو العمل على اكتشافها وتوظيفها في مصلحة الإنسان لتسهيل حياته أو تسهيل حياة من يريد تسخير هذا العلم لمصالح محدَّدة تخدم أهدافه حتَّى لو كانت بعيدة عن النبل. وبناء على حاجة كلٍّ علم إلى مؤسِّس، فقد اختلف المؤرّخون لهذا العلم فقد طرح السؤال عن المؤسّس الأوّل لعلم الاجتماع، ويُشير بعض مؤرّخي علم الاجتماع في الغرب، إلى أنّ أوغيست كونت (١٧٨٩ـ ١٨٥٧) هو أوّل من أسّس هذا العلم وأسماه وقتها (الفيزياء الاجتماعيَّة)، وبعد كونت ساهم فرنسيّ آخر هو إميل دوركهايم (١٨٥٨ـ ١٩١٧) في ذلك، فتابع مسيرة سلفه ويترك أثراً أهمّ وأعمق على مسيرة علم الاجتماع الحديث ولعلّ أبرز ما تجدر الإشارة إليه في تأثير دروكهايم هو أنّه أخذ على أسلافه نزعتهم التأمليّة وغموضهم في مقاربة قضايا الاجتماع، وأمَّا هو فقد سعى إلى تشييد أركان هذا العلم على أُسسٍ تجريبيَّة. وبعده كرّت سبحة المحاولات الاجتماعيّة وبدأت تظهر في هذا العلم البسيط مدارس تختلف باختلاف المناهج المعتَمَدة وطرق المقاربة. ولمَّا كان النشاط الإنسانيّ ذو الطابع الاجتماعيّ متنوِّعاً ومتعدِّداً تنوّعت فروع علم الاجتماع بحسب ميدان النشاط الاجتماعيّ الذي يَدرسه، فصرنا نسمع عن: علم اجتماع دينيّ، وسياسيّ، وتربويّ، ومقارن، وجسديّ، وطفوليّ، وتربويّ، وبيئيّ، وعاطفيّ، إلى آخر اللائحة التي تطول باستمرار[1].

---

(١) انظر كنموذج لمحاولات تعداد فروع علم الاجتماع، موقع موسوعة ويكيبيديا القسم الإنجليزي، على الرابط الآتي: http://en.wikipedia.org/wiki/Subfields_of_sociology

## المفردة الثالثة، علم اجتماع المعرفة

المعرفة بشكل عام والعلميّة منها بشكل خاص، من الميادين التي خاضها علماء الاجتماع لدراستها وتمحيص قوانينها الحاكمة لها، ولا يبدو البحث الاجتماعيّ حول المعرفة بحاجة إلى تبرير، وإذا كانت القهوة ظاهرة اجتماعيّة فما بالك بغيرها من الظواهر المشابِهة ذات الطابع الاجتماعيّ بشكل أوضح. وذلك أنّ المعرفة ظاهرة إنسانيّة أوّلا واجتماعيّة ثانياً، إمّا تبعاً لاجتماعيّة الإنسان نفسه، وإمّا لِمَا يَقترن بالمعرفة من علاقات اجتماعيّة، فالمعرفة تولَد في المجتمع كلِّه وتتأسَّس على قِيَم اجتماعيّة، كما أنّ لها أُطرها الاجتماعيّة الخاصّة بها، فالجامعات والمدارس والمؤسّسات العلميّة هي بحدّ نفسها ظواهر اجتماعيّة تستحقّ الدرس والبحث في علم الاجتماع.

ثم إنّ المعرفة عندما تتحقّق تترك آثارها على الاجتماع الإنسانيّ سلباً أم إيجاباً، وتطبع المجتمع الذي تولد فيه بطابعها الخاص، فجنوب الكرة الأرضيّة وشمالها، منقسمان على أساس ما عند الثاني من معارف لا يتوفّر عليها الأوّل، مع ما يُرافق تلك المعرفة والعلوم من خصائص تُعطي من يتمتَّع بها امتيازاً يبزّ بها أقرانه، وتسمح له بالتفوّق عليهم. وعلى ضوء ما تقدّم لا يبدو البحث الاجتماعيّ حول العلم بحثاً من خارج السياق، بل هو في صميم البحث الاجتماعيّ. ولا بدّ هنا، من التساؤل حول المراد من (علم اجتماع المعرفة) كمصطلحٍ عندما يُتداول في الدِّراسات الفكريَّة والاجتماعيَّة، فهل المُراد به هذا المعنى أم يُراد به معنىً آخر؟

وقبل استعراض بعض التعريفات لا بدّ من الإشارة إلى أنّ أوّل من نحَت المصطلح، بحسب عدد من المؤلِّفين في هذا الميدان من ميادين

الدّراسات الاجتماعيّة، هو ماكس شيلر الألماني مع الإشارة إلى أنّ البحث الاجتماعيّ حول المعرفة راج في ألمانيا في العشرينات من القرن العشرين[1]، ويُشير بعض الباحثين في علم اجتماع المعرفة إلى الضرورات التي أحاطت بولادة المصطلح، فيقول: «إنَّ أوّل من نحت هذا المصطلح هو ماكس شيلر، والوقت الذي نُحت فيه المصطلح هو العشرينات من القرن العشرين، والمكان هو ألمانيا، والناحت كان فيلسوفاً. ولا بدّ من أخذ هذه المُعطيات الثلاثة بعين الاعتبار لفهم الجذور الأولى لولادة هذا الحقل العلميٍّ من حقول علم الاجتماع، كما لفهم التطورات اللاحقة التي طرأت عليه»[2]. وقد تغيّرت بيئة مقاربة هذا الحقل العلميّ من البيئة الفلسفيّة إلى البيئة الاجتماعيّة، وبالتالي تغيّرت طبيعة الأسئلة فضلا عن المعالجات. وبعد ولادة المصطلح أصابه الركود فترة طويلة بعد أن خلا هذه الميدان من الروّاد البارزين إلى أن بُعثت الحياة فيه من جديد على يد أشخاص من خارج دائرة علم الاجتماع أيضاً، أبرزهم ميشال فوكو، وليفي شتراوس.

وثمَّة سؤال يُطرح في هذا المجال وهو هل ما نتحدّث عنه علم مستقلّ، أم هو فرع أو فلنقل هو اختصاص من اختصاصات علم الاجتماع؟ بالرجوع إلى عددٍ من الجامعات الغربيّة التي تدرس هذا المقرّر بين ما تدرسه من مقرّرات في تخصّص علم الاجتماع، نُلاحظ

---

(١) انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Sociology_of_knowledge#cite_note-٠

(٢) Peter L Berger & Thomas Luckmann, The Social Construction of Reality, penguin books, London, PP. 15 -16

ما يَشبه الإجماع على أنّ «علم اجتماع المعرفة» ليس فرعاً متخصّصاً من فروع علم الاجتماع، بل هو في الواقع ميدان تدرس فيه مجموعة من الأسئلة التي تُحيط بالمعرفة والمعلومات والعلم بشكل عام، بهدف دراسة العلاقة والتأثير المتبادل بين العلم والمجتمع، لتعالج فيه أسئلة مثل: ما هو الذي يَجعل أمراً ما مقبولا وصحيحاً عند الجماعة، سواء على مستوى القِيَم أو المعلومات، أو الحسّ المشترك، أو الأيديولوجيا، أو الثقافة المشتركة. بل يُمكن تقسيم المقاربات التي تتم عادةً في مثل هذه المقرَّرات الدراسيَّة إلى اثنتين، هما: (التحديدات الاجتماعيّة للمعرفة)، و(البناء الاجتماعيّ للواقع)، ويقصد بالتعبير الأوّل السؤال عن الطرق التي تؤثّر فيها البيئة والمؤسَّسات الاجتماعيَّة على قبول فكرةٍ ما أو رفضها، ويُراد بالثانية الإشارة إلى أنّ الواقع يتشكَّل ويتكوَّن على ضوء التبادل المعرفيّ، وأنّ المعرفة لها دورها الفاعل في بناء هذا الواقع وتكوينه[1].

وإذا كان ولا بدّ من خوض غمار التعريف فيمكن تعريف علم الاجتماع المعرفيّ، أو علم اجتماع المعرفة، بأنّه البحث الاجتماعيّ حول العلاقة بين المعرفة والبيئة الاجتماعيَّة التي تولَد فيها هذه المعرفة، وطبيعة

---

(١) انظر مثلاً وصف مقرر "علم اجتماع المعرفة" في: جامعة سان توماس، كند، على الرابط الآتي:

http://www.stthomasu.ca/academic/soci/weeks/3523.htm

تاريخ الدخول إلى الموقع: ٨ - ٦ - ٢٠١٠؛ وقارن بوصف معهد ديفيدسون ( Davidson College) على الرابط الآتي:

http://www3.davidson.edu/cms/Documents/Academics/Departments/Sociology/Soc 419 %20%20 Seminar %20 -%20 Sociology %20 of %20 Knowledge %20-%20 Marti %20-%20 Spring %2006 (1).pdf

الأسئلة المطروحة في هذا المجال هي: لماذا تولَد معرفة ما، أو ابتكار علمي ما، في ظروف اجتماعيَّة محدَّدة، دون غيرها؟ ولماذا يكون مجتمعٌ ما أقدر على تطوير المعرفة والعلوم من غيره؟ وما هو دور الظروف الاجتماعيَّة التي يَعيشها الإنسان، في تبنّيه موقفاً محدَّداً من قضيَّة من القضايا النظريَّة المطروحة أمامه؟ ويشمل هذا السؤال الأخير القضايا النظريَّة البحتة، كما يشمل القضايا ذات الطابع القِيَميّ. ومن هنا، عدّ البحث حول القِيَم جزءاً من اهتمامات الباحثين في علم اجتماع المعرفة.

## الفقه والمجتمع

قبل الحديث عن العلاقة بين الفقه والمجتمع لا بدّ أولاً من التمييز بين مفهومين متقاربين رغم اختلاف الدلالة بينهما. وهذان المفهومان، هما: الشريعة، والفقه. ودواعي هذا التمييز هي اختلاف طبيعة كلٍّ منهما، واختلاف الأحكام التي تُطلق على أحدهما عن الأحكام التي تُطلق على الآخر.

## الشريعة

هي (ما شرع الله لعباده)[1]، والفرق بين الشريعة والدين، «أنّ الشريعة هي الطريقة المأخوذة فيها إلى الشيء، ومن ثمَّ سمِّي الطريق إلى الماء شريعة ومشرعة، وقيل الشارع لكثرة الأخذ فيه، والدِّين ما يُطاع به المعبود ولكلِّ واحدٍ منّا دين وليس لكلٍّ واحدٍ منا شريعة، والشريعة في هذا المعنى نظير الملّة... ويُقال شرع في الدين شريعةً كما يُقال طرق فيه طريقاً، والملّة تُفيد استمرار أهلها عليها»[2]. ويُستفاد من هذين

---

(١) الجوهري، الصحاح، ج٣، ص١٢٣٦.

(٢) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص٣٠٠.

النصين أنّ الشريعة هي مجموع ما شرعه الله ونقله إلينا الرسل والأنبياءعليهم السلام، وتجد هذا المعنى يتكرَّر عند أكثر أهل اللغة، كما يُفهم من عددٍ من المصطلحات الطابع الإلهيّ للشريعة، حيث توصف بعبارات، مثل: (الشريعة المقدَّسة)، و(الشريعة الغرَّاء)، (والشريعة المطهّرة)... وما شابه ذلك من العبارات التي يَكثر تداولها، إلى حدٍّ يُغني عن استقصائها ونسبتها إلى أصحابها.

**الفقه**

هذا وأمّا الفقه فهو محاولة إنسانيّة لفهم الشريعة واكتشافها. و«الفقه في الأصل: الفهم...، ثمّ خُصّ به علم الشريعة، والعالم به فقيه، وقد فَقُه بالضمّ فقاهة، وفقّهه الله، وتفقّه إذا تعاطى ذلك. وفاقهته، إذا باحثته في العلم»[1].

وبعد هذه الإشارة إلى التمايز بين المفهومين يُمكن القول إنّ التأثّر والتأثير المتبادل بين الشريعة والفقه من جهةٍ، وبين المجتمع من جهةٍ أُخرى هو أمر مسلّم وبديهة من البديهيّات التي يَصعب النقاش فيها، بل ربّما يكون الحديث عنها نوعاً من الفضول ونافل القول. وذلك أنّ كلا من الشريعة والعلم الذي يدرسها ويحاول اكتشاف تعاليمها (الفقه) عندما يُطرحان كبرنامج لإدارة الحياة الإنسانيّة التي هي اجتماعيّة قبل أن تكون أيّ شيءٍ آخر، مثل هذه الشريعة وفقهها، لا يُمكن إلا أن يكونا اجتماعيّين. ويتجلّى التأثير المتبادل بين الفقه والمجتمع في أبعاد عدّة سوف نعرض لها تباعاً.

---

(١) الجوهري، الصحاح، ج٦، ص٢٢٤٣.

### ١ ـ النسخ

النسخ ظاهرةٌ معروفة بين الشرائع على الأقلّ، فعندما يُوحي الله إلى نبيّ من أنبيائه شريعةً جديدةً، تكون هذه الشريعة ناسخةً لأحكام الشرائع السابقة، والأمر عينه يُقال عن الأحكام التي تتبدّل في الشريعة الواحدة، وهذا الأمر متَّفق على إمكانه في الشريعة الإسلاميَّة، وإن اختلِفَ في وجود مصداق له، حيث بالغ بعضهم بالإشارة إلى عشرات الأحكام المنسوخة في الشريعةِ الإسلاميَّة. وأنكر آخرون وجود أيٍّ حكمٍ منسوخ، وناقش أكثر الموارد التي صنِّفت في باب الناسخ والمنسوخ. يقول السيد الخوئي في بحثه حول النسخ في كتاب البيان: «في كتب التفسير وغيرها آيات كثيرة ادُّعي نسخها. وقد جمعها أبو بكر النحاس في كتابه (الناسخ والمنسوخ) فبلغت ١٣٨ آية. وقد عقدنا هذا البحث لنستعرض جملةً من تلك الآيات المدّعى نسخها ولنتبيّن فيها أنّه ليست ـ في واقع الأمر ـ واحدة منها منسوخة، فضلا عن جميعها. وقد اقتصرنا على ٣٦ آية منها، وهي التي استدعت المناقشة والتوضيح لجلاء الحق فيها، وأمَّا سائر الآيات فالمسألة فيها أوضح من أن يُستدلّ على عدم وجود نسخ فيها»[١]. وينتهي بعد البحث في المسألة وتمحيص ما يراه الحقّ فيها، إلى أنّ النسخ ممكن؛ ولكن ليس له مصداق واضح في القرآن يمكن الجزم به[٢].

### ٢ ـ تبدّل مصداق الامتثال تبعاً للأوضاع الاجتماعيّة

في الشريعة الإسلاميّة أحكام عامّة تتبدَّل تطلَّب من المكلّف

---

(١) السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ط٤، دار الزهراء، بيروت، ١٩٧٥، ص٢٧٧.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧٩.

وتَختلف وسائل تطبيقها باختلاف الزمان والمكان، ولذلك أمثلة عدّة التفت إليها الفقهاء ولم يقفوا على طريقة امتثال محدَّدةٍ بل جوّزوا اختلاف الامتثال وقد تبدو هذه الحالة للوهلة الأُولى من أمثلة تبدّل الأحكام، إلا أنَّها في الواقع ليست كذلك، فالحكم فيها ثابت ولكن تبدّلت طريقة امتثاله. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿ **وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ**﴾ (الأنفال، ٦٠)، فمثل هذه الآية لا أظنُّ أحداً من الفقهاء الذين يَعيشون في زمانهم[١] يُفهم منها، ويُستنبط على أساسها وجوب إعداد الخيول لمواجهة الأعداء استناداً إلى ذكر الخيول في الآية. حيث إنّ الاستعداد لمواجهة العدو وإخافته كي لا يطمع بالمسلمين أرضاً وعباداً، هي الواجب، وأمَّا الخيل أو غيره فهو طريقة من طرق الامتثال التي تقبل التبدّل من عصرٍ إلى آخر.

ومثالٌ آخر ربما يبدو أقل وضوحاً، ووقع فيه الاختلاف بين الفقهاء، وهو مثالٌ يطرحه الشيخ الأنصاري في باب ضمان المثليّ بمثله والقيمي بقيمته، فيقول: «بقي الكلام في أنّه هل يعدّ من تعذّر المثل خروجه عن القيمة، كالماء على الشاطئ إذا أتلفه في مفازة (برية/ صحراء)، والجمد في الشتاء إذا أتلفه في الصيف، أم لا؟ الأقوى بل المتعيّن هو الأوّل (أي أنّه يُعدُّ من تعذّر المثل)، بل حُكي عن بعضٍ نسبته إلى الأصحاب وغيرهم. والمصرّح به في محكيّ التذكرة

---

(١) احترازا عن الفقهاء الذين يعيشون في زمان من سبقهم من الماضين، إن افترضنا وجود مثل هؤلاء.

والإيضاح والدروس: قيمة المثل في تلك المفازة، ويَحتمل آخر مكان أو زمان سقط فيه المثل عن المالية»[1]، والانتقال في هذا المثال من المثل إلى القيمة، إنّما هو من باب تبدّل طريقة الامتثال أيضاً، إذ الواجب هو ضمان حقٍّ صاحب الثلج، وعدم تضييعه، وليس المطلوب إعادة الثلج إليه ثلجاً كيفما كان، ولا يُحفظ حقّه إلا بضمان قيمته يوم الغصب إذا سقط عن القيمة بعد ذلك الزمان، كما في حالة الصيف والشتاء، أو في غير ذلك المكان كما في مثال الماء الذي أُتلف في الصحراء ويُراد ضمانه إلى جانب النهر مثلاً. ومثل هذا يُقال في مسألة ضمان قيمة النقد في المهور وغيرها وهي من المسائل المستحدَثة، التي استجدَّت بعد استحداث النقد المتعارف في عصرنا هذا، فتتزوَّج المرأة على مهرٍ قد يكون مرتفعاً وقت العقد، إلا أنَّها وبعد مرور سنوات من زواجها يتحوَّل ذلك المهر الذي كان مرتفعاً إلى رقمٍ لا قيمة له نتيجة التضخّم وتطوّر الأوضاع الاقتصاديّة.

### ٣ ـ تبدّل ظروف الامتثال

قد تطرأ بعض الحالات على واجب تدعو إلى تبدُّل جزئيّ في طريقة امتثاله مع بقائه كما هو منصوص عليه مع الاختلاف في بعض الشكليّات المحيطة به. ومن أمثلة ذلك، الوقوف في عرفة في الحجّ، حيث توجد بعض المؤشّرات التي تدلُّ على توسّع مساحة الموقف من حدودٍ إلى حدودٍ أخرى أوسع منها. يقول الشيخ المفيد في المقنعة، عند تحديده لمكان الوقوف بعرفة: «ويكون وقوفه في ميسرة الجبل، فإنّ

---

(١) الشيخ مرتضى الأنصاري، المكاسب، ط١، قم، مؤسسة الهادي، ١٤١٨هـ، ج٣، ص٢٣٨.

رسول الله صلى الله عليه وآله وقف هناك»[1]. ويقول الشيخ الطوسي في النهاية: «وحدّ عرفة من بطن عرنة وثوية ونمرة إلى ذي المجاز، ولا يرتفع إلى الجبل إلا عند الضرورة إلى ذلك، ويكون وقوفه على السهل. ولا يترك خللا إلا سدّه بنفسه ورحله. ولا يجوز الوقوف تحت الأراك ولا في نمرة ولا في ثوية ولا في ذي المجاز؛ فإنّ هذه المواضع ليست من عرفات. فمن وقف بها، فلا حجّ له. ولا بأس بالنزول فيها، غير أنه إذا أراد الوقوف، جاء إلى الموقف هناك»[2]، وتجد هذا المعنى في عددٍ من الروايات فعن الإمام الصادق عليه السلام: «وحدّ عرفات من المأزمين إلى أقصى الموقف». وعنه عليه السلام: «حدّ عرفة من بطن عرنة وثوية ونمرة وذي المجاز وخلف الجبل موقف الى وراء الجبل»[3]. ومن الملفِت أنّ بعض الأصحاب يسألون الإمام عن حالة ضيق الموقف بأهله، ومن ذلك ما يرويه سماعة: «قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام إذا ضاقت عرفة كيف يصنعون؟ قال: يرتفعون إلى الجبل. وعنه أيضاً قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: إذا كثُر الناس بمنى وضاقت عليهم، كيف يَصنعون؟ فقال: يرتفعون إلى وادي محسّر. قلت: فإذا كثروا بجمع وضاقت عليهم كيف يصنعون؟ فقال: يرتفعون إلى المأزمين. قلت: فإذا كانوا بالموقف وكثروا فضاق عليهم كيف يَصنعون؟ فقال: يرتفعون إلى الجبل، وقف في ميسرة الجبل فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وقف بعرفات فجعل الناس يبتدرون أخفاف ناقته يقفون إلى جانبه، فنحّاها رسول الله صلى الله عليه وآله ففعلوا مثل ذلك. فقال: أيّها الناس إنّه ليس

---

(١) الشيخ المفيد، المقنعة، قم، جامعة المدرسين، ١٤١٠، ص٤٠٩.

(٢) الشيخ الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، بيروت دار الأندلس، ص٣٥٠.

(٣) الحر العاملي، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤١٤هـ، ج١٣، ص٥٣٣

موضع أخفاف ناقتي بالموقف، ولكن هذا كلّه موقف، وأشار بيده إلى الموقف»[1].

### ٤ ـ طروء بعض العناوين الثانويّة

قد تطرأ على المكلَّف بعض العناوين التي تدعو إلى تبدّل في التكليف، وبعض هذه العناوين ممَّا لَحظَتْه الشريعة نفسها، وأخذت على عاتقها بيان أحكام بديلة عن الأحكام الأوليّة في حال طروء بعض العناوين الخاصّة التي تدعو إلى تبدّل الحكم أو طريقة الامتثال. ومن ذلك عنوان المرض أو السفر، أو فقدان أدوات امتثال التكليف الأوليّ، فقد شرَّع الله الانتقال من الصلاة تماماً إلى الصلاة قصراً في حالات السفر، وذلك في قوله تعالى: **﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلاَةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُواْ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾** (النساء، ١٠١)، كما شرّع الانتقال من الصوم في شهر رمضان إلى الصوم في غيره من أيّام السنة، في حالتي السفر والمرض: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾** (المائدة، ١٨٣)، وكما شرَّع الانتقال من الوضوء أو الغسل بالماء إلى التيمّم في قوله تعالى: **﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مَّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللهُ**

---

(١) المصدر نفسه، ج١٣، ص٥٤٣.

لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـكِن يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة، ٦).

هذا وفي بعض الموارد تركت الشريعة تحديد البديل فأبقته من دون بديل أو تركت تحديده للمكلَّف، ليحدِّده بحسب ما يُتاح له وبحسب الظروف المحيطة به. ومثال ذلك سقوط المحرَّمات في حالات الحرج تبعاً لقاعدة: (ما جعل عليكم في الدين من حرج) وغيرها من القواعد الفقهيّة والأصوليّة التي تولّى علماء الأصول والفقه البحث عنها وتحديدها.

هذه بعض مسارب التأثير الاجتماعيّ على الموقف التشريعيّ والموقف الفقهي وتوجد غيرها من المسارب التي يحتاج استقصاؤها إلى مزيدٍ من التأمّل والتتبّع وأكتفي بما ذكرت وأنتقل إلى البحث حول مسارب التأثير الاجتماعي على الفقه والمعرفة الفقهيّة.

## التأثير الاجتماعي على الفقه

يُمكن تقسيم مسارب التأثير الاجتماعي على الفقه إلى قسمين هما: المسارب الخارجيّة، والمسارب الداخليّة. والمقصود من المسارب الخارجيّة هي الأمور التي تحصل خارج الفقه ولكنها تترك أثرها عليه، ومن ذلك تبدّل الأوضاع الاجتماعيّة التي تؤدّي إلى ولادة موضوعات جديدة يضطّر الفقيه إلى استنباط أحكامها من الشريعة، وأمثلة ذلك في عصرنا كثيرة، مثل: اليانصيب، البنوك، زراعة الأعضاء، نقل الدم، بيع الدم وغيره من النجاسات التي لم تكن ذات منفعةٍ مهمّةٍ سابقاً، وتحوّلت الآن بفضل التطوّر العلميّ والصناعيّ إلى أعيان مطلوبة ولا يُعدّ بذل المال في مقابلها سفهاً، وغير ذلك ممّا يسمِّيه الفقهاء في عصرنا بالمسائل

المستحدَثة. ومن هذا القسم أيضاً التطوّرات الاجتماعيّة التي تؤدّي إلى زوال متعلَّقات التكاليف في بعض الحالات مثل عدم وجود عبيدٍ، فهذا يؤدِّي إلى فقدان كلٍّ أحكام العبيد أهميَّتها وتعليقها إلى أجل غير مسمّى. وعلى أيٍّ حالٍ هذا القسم لا يحتاج إلى تجشّم عناء البحث فيه. فإنَّ كثيراً من الأحكام وُضعت بناءً على افتراضات محدَّدة، فإذا زالت تلك الافتراضات انتفى الحكم لانتفاء موضوعه وقد قال الفقهاء: «إنَّ الحكم لا يدعو إلى موضوعه وإنّما يدعو إلى متعلَّقه فحسب»[1]، وبالتالي فإنّ المهم هو البحث حول المسارب الداخليَّة.

## المسارب الداخليَّة

أقصد بالمسارب الداخليّة، الأبواب التي فُتحت في أصول الفقه الإسلاميّ للمعرفة البشريّة لتترك أثرها على الموقف الفقهي الذي يتبنّاه الفقيه، وهذه المسارب متعدِّدة منها:

## سيرة المتشرِّعة

سيرة المتشرعة هي أحد الأدلّة التي يستند إليها الفقهاء في مجال استنباط الأحكام الشرعيَّة حيث يعوزهم الدليل النصّي المباشر، ويقصدون بها السلوك العام الذي يسير وفقه المتديِّنون في عصرٍ من العصور. وبعبارةٍ أُخرى: لا شكَّ في الاختلاف بين المتديِّنين بدينٍ من الأديان وغيرهم على مستوى السلوك والتصرّف الفرديّ والاجتماعيّ،

(١) الموضوع والمتعلق مصطلحان أصوليان، يقصد بالأول بناء على تعريف الشهيد الصدر، كل ما هو دخيل في توجه التكليف إلى المكلف، وأما المتعلق فهو ما يطلب من المكلف إيجاده. وإذا أخذنا الصلاة مثالاً، فإن دخول الوقت والبلوغ والعقل وما شابه هي الموضوع، والمتعلق هي مجموعة الأفعال التي تسمى بالصلاة كالكتبير والقراءة والركوع والسجود وما شابه.

وأمثلة ذلك كثيرة، كتناول بعض الأطعمة وترك بعضها الآخر، وكبعض العادات والتقاليد في الحياة والموت والزواج والطلاق والبيع وغيره من المعاملات. وهذه العادات في بعض الأحيان يتوفَّر الدليل الكاشف عن سبب اعتماد هذه الطريقة في السلوك وأُخرى لا يتوفَّر الفقيه على السبب فيحاول اكتشافه من السيرة نفسها. مثلاً: المتشرِّعة المتديِّنون بالإسلام يُقيمون الصلاة في أوقات خمسة، ويصومون شهر رمضان، ويمتنعون عن شرب الخمر وغير ذلك، وهذه العادات والممارسات سيرةٌ ثابتة لهم، ولكنَّها لا تَعني الفقيه؛ لأنَّه يعلم أنَّ الأدلَّة الشرعيَّة الدالَّة على وجوب الصلاة والصوم وحرمة شرب الخمر هي التي دعت هؤلاء إلى التزام هذه الطريقة في حياتهم وسلوكهم.

**العرف أو سيرة العقلاء**

إلى جانب سيرة المتشرِّعة، يوجد مسربٌ آخر من مسارب التأثير الاجتماعيّ على الفقه وهو أيضاً من المسارب الداخليَّة، وهو (سيرة العقلاء) كما تسمَّى في الفقه الإماميّ، أو (العرف) في بعض دلالات هذا المصطلح المعروف في الفقه السنيّ، والمقصود من مصطلح (سيرة العقلاء) السلوك الذي يُمارسه العقلاء في حياتهم الفرديَّة أو الاجتماعيَّة، والذي يتحوَّل إلى تقليدٍ أو قاعدةٍ من قواعد السلوك. وكون هذا المفهوم مسرَباً من مسارب التأثير الاجتماعيّ على الفقه يرجع إلى أنَّ سيرة العقلاء تُعدّ أحد الأدلة التي يستعين بها الفقيه في استنباطه للحكم الشرعيّ عندما لا تُسعفه الأدلَّة الأخرى ضمن شروط محدَّدة تُذكر في علم أصول الفقه، ولا داعي للحديث عنها، سوى في حدود ما يرتبط بمقالتنا هذه وسوف تأتي الإشارة إليه لاحقاً.

## المسارب الخارجيَّة

إذا صَدَقَ على ما تقدَّم أنَّه مسارب داخليَّة لتأثير الأوضاع والأحوال الاجتماعيَّة على الفقه، فإنَّ ما يأتي هو مسارب خارجيَّة بمعنى أنَّها ليست مما أقرّه الفقهاء ضمن أدلَّتهم وأدوات الاستنباط عندهم ولكن بما أنَّ الفقيه إنسانٌ له عواطفه ومشاعره، وبما أنَّ له مصالحه الماديَّة والمعنويَّة، فإنَّه يحتمل تأثّره في مقام الإفتاء بهذه المصالح والعواطف سواء أكان ذلك بشكل واعٍ أو غير واعٍ، فيُفتي تبعاً لتلك المصالح. وهذا الاحتمال هو الذي يبرِّر البحث حول العلاقة بين المجتمع والفقه تحت عنوان علم اجتماع المعرفة الفقهيَّة. وسوف أكتفي بالإشارة إلى أمرين هما: الخلفيَّة الثقافيَّة، والانتماء الطبقيّ.

## الخلفيَّة الثقافيَّة

من الأمور المحتمَلة خلال ممارسة الاستنباط الفقهيّ تأثّر الفقيه بالبيئة والأعراف الاجتماعيَّة التي يَعيش فيها، وأصدق ما يكشف عن هذا الأمر تعبيرٌ نحته شيخ الأزهر الشيخ محمَّد الغزالي، حيث ميّز بين فقهين أسمى أحدهما (فقه البداوة)، وأطلق على الآخر اسم (فقه الحضارة) ويرى أنّ فقه البدويّ تفوح منه رائحة البداوة، وفقه الحضَريّ تفوح منه رائحة الحضر. وإنّا وإن كنا سوف نناقش في سِعَة حدود التأثّر بالبيئة الثقافيَّة، إلا أنّنا لا نستطيع نفي هذا الاحتمال بالكامل، فالفقيه إنسانٌ قبل أن يكون فقيهاً، ومن الأمثلة التي يُمكن أن يُشار إليها في هذا المجال قضيَّة الموقف من المرأة، وارتباط الفتاوى المتعلِّقة بها بالنظرة السائدة في المجتمع إليها، فإنّ من يعيش في مجتمع أبويٍّ يحجب المرأة عن أيّ دورٍ اجتماعيّ ولا تكون فيه المرأة إلا أمّية، مثل هذا الفقيه لا يُلام إن لم

يتوقّف كثيراً عند الروايات المنقولة عن أمير المؤمنين عليه السلام، والتي يصف فيها النساء بأنهنّ ناقصات العقل والدِّين. لاحظ مثلا هذا النصّ للمحقِّق الكركي: «...فلا يكون غير المؤمن كفءً للمؤمنة...، ولأنّ المرأة تأخذ من دين بعلها، فلا يؤمن على المؤمنة أن يخدعها المخالف؛ لأنّ النساء ناقصات عقل ودين...»[1]، وما أبعد بين الاستدلال بهذا الحديث أو الاستئناس به وبين التعامل معه كإشكاليَّة تحتاج إلى حلّ كما في وقتنا الحالي. فما الفرق وماذا اختلف غير الخلفيَّة الثقافيَّة التي يَعيش فيها الفقيه، وهي التي تجعل فقيهاً يَلتفت إلى ما يَغفل عنه غيره.

## الوضع الاجتماعيّ والطبقة الاجتماعيّة

في غير علم الفقه يبدو أنّ بعض الأفكار تولَد من رحم الانتماء الطبقيّ، وقد آمن الماركسيُّون عموماً بالترابط الكامل بين الموقع الطبقيّ والوضع الاقتصاديّ وبين الأفكار التي تولد في أيّ مجتمع من المجتمعات، وقد حاول بعض الكتَّاب المسلمين تبرير الاختلافات بين بعض العلماء المسلمين بتبريرات طبقيَّة، فالكنديّ مثلاً كان يرى استحالة تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة، وألّف رسالة يتّهم فيها أصحاب هذه الدعوى بالكذب والخداع، بينما آمن فلاسفة آخرون بإمكان ذلك وبذلوا الكثير من الجهود لتحقيقه. فما سبب هذا الاختلاف يرى بعض الكتّاب أنّ الفارق بين الاثنين هو الوضع الاجتماعيّ والطبقيّ، فاستغناء الكنديّ هو الذي زهّده في طلب ذلك والتفكير فيه، بخلاف غيره كالرازي وجابر بن حيان وآخر اسمه محمّد بن أحمد السماوي له كتاب بعنوان (المكتسب في زراعة الذهب).

---

(١) المحقق الكركي، جامع المقاصد، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ج١٢، ص١٣.

## خلاصة واستنتاج

إنّ ما تقدَّم كلّه أبوابٌ مفتوحةٌ تُثير احتمال تأثُّر العمل الفقهيّ بما يدور في داخل الفقه وخارجه من أمورٍ لها طابعٌ اجتماعيّ قد تترك أثرها في الفقه وتطبعه بطابعها. ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الفقهاء كانوا واعين لاحتمال التأثير هذا، ومن هنا نجدهم أخذوا كثيراً من الاحتياطات لإعاقة أو التخفيف من آثار هذه التأثيرات غير المنهجيّة من خلال مجموعةٍ من التدابير الفقهيّة وغير الفقهيّة. فقد حاول الفقهاء من خلال البُنيَة المنهجيَّة التي اعتمدوها لعملهم أن يَسدُّوا قدَرَ المستطاع أبواب التأثير الاجتماعيّ على الفقه، ليكون الفقه مبنيّاً على الدليل بدل أن يكون مرآةً تعكس حالة المجتمع، فالفقيه يطمح إلى إدارة المجتمع على أساس الفقه، ولا يرغب أبداً في أن يتحوَّل الفقه إلى مرآةٍ تتجلَّى فيها صورة المجتمع. على أيٍّ حال، من التدابير الاحترازيَّة الفقهيَّة التي اتّخذها الفقهاء لسدّ المسربين المشار إليهما أعلاه، هو أنَّهم اشترطوا في السيرتين (سيرة المتشرِّعة وسيرة العقلاء) أن تكونا معاصرتين للمعصوم ليتسنّى له النهي عنهما إذا كانتا على غير ما تريد الشريعة، ومن هنا نجدهم قبل أن يَستدلّوا بالسيرة يسعون إلى إثبات أنَّها سيرة معاصرة للمعصوم ولم يردع عنها، وهذا ما يجعلها حجَّةً ودليلاً.

ومن هنا أيضاً نجد بعضهم يردّ استدلال بعض الفقهاء بالسيرة بأنَّها قد تكون سيرة مستجدَّة ناشئة عن عدم المبالاة بالدِّين، ومن أبرز من يُثير هذا الاعتراض في وجه الاستدلال بالسيرة الشيخ الأنصاريّ في عددٍ من الموارد التي يستدلُّ غيره بالسيرة فيها. ومن ذلك، قوله عند تعليقه على الاستدلال بالسيرة لإثبات صحَّة تصرُّفات الصبيّ بالبيع والشراء: «وفيه

إشكالٌ من جهة احتمال كون السيرة ناشئةً من عدم المبالاة في الدِّين كما في كثيرٍ من سِيَرهم الفاسدة»[١]. وفي محلٍ آخر يقول: «وأمَّا ثبوت السيرة واستمرارها على التوريث، فهي كسائر سيراتهم الناشئة عن المسامحة وقلَّة المبالاة في الدِّين ممَّا لا يُحصى في عباداتهم ومعاملاتهم وسياساتهم كما لا يخفى»[٢].

وأمَّا التدبير غير الفقهيّ ولنسمِّه تدبيراً أخلاقيَّاً هو اشتراط العدالة في الفقيه، فالعدالة هي الضمان وغيرها من الشروط الأخلاقيَّة التي يتطلَّبها العمل الفقهيّ المراد له التأثير في الساحة الاجتماعيّة، هو التدبير غير الفقهيّ الذي اتَّخذه الفقهاء لضمان نزاهة الاجتهاد واستناده إلى الدليل، ليبقى الفقه مؤثِّرا بدل أن يكون متأثِّراً، أو على الأقلّ ليَحفظ التوازن بين التأثّر والتأثير، وفق معادلات منهجيَّة محسوبة بدقّة. ومن هنا يُنقل في التراث الفقهيّ الشفهيّ، ولا أدري إن كانت مثل هذه القصَّة مدوّنة، ولا أدري إن كانت حقيقةً أم خيالا إلا أنَّها على أيٍّ حالٍ تُنقل وأرى فيها مثالاً صالحاً لتوضيح الفكرة وليس لإثبات شيءٍ أو نفيه. والقصَّة باختصار، هي: إنَّ في الفقه الإسلاميّ بحثاً حول نجاسة ماء البئر إذا سقطت فيه نجاسة، فقد كان أكثر الفقهاء سابقاً يُفتون بنجاسة ماء البئر إن كان أقلّ من كرٍّ حتَّى لو كان بئرا نابعاً، ثمَّ التفت بعضهم إلى وجود روايات حاصلها إنّ (ماء البئر لا ينجِّسه شيء)، فلمَّا وصل أحد الفقهاء إلى هذه المسألة ليبحثها، خشي أن يتأثَّر بمصلحته الشخصيَّة ويَميل إلى القول بالطهارة؛ لأنَّه يملك بئراً يُريد معرفة حكم مائه. فما كان منه إلا أن قام

---

(١) الشيخ الأنصاري، مصدر سابق، ج٣، ص٢٨٨.

(٢) الشيخ الأنصاري، المكاسب، مصدر سابق، ج٣، ص٤٢.

وسدَّ البئر واستراح منه، وانصرف إلى البحث العلميّ حول المسألة ببالٍ هادئ بعيداً عن ضغط المصالح الخاصّة. على هذه يُقاس ما سواها.

## خاتمة

إنّ أحد أهمّ اهتمامات البحث في اجتماعيَّات المعرفة والمعرفة الفقهيَّة، هو الكشف عن هذا الجانب الأخير وهو الأثر الاجتماعيّ بما يمثِّل من خلفيَّة ثقافيَّة أو طبقيَّة أو غيرها على المواقف الفكريَّة، ولكن لمَّا كان الفقه الإماميّ على الأقلّ والفقه الإسلاميّ عموماً فقهاً نصيّاً في الغالب فقد وضعت الكثير من الإجراءات الاحتياطيَّة لإعاقة التأثير الاجتماعيّ على الفقه؛ ليكون الفقه فقهاً لإدارة المجتمع وإعادة تشكيله لا فقهاً يتشكَّل وفق المجتمع وأوضاعه. وبالتالي يُنظر إلى التأثير الاجتماعي من هذا النوع الأخير على أنَّه خللٌ في المعرفة الفقهيَّة لا بدَّ من الاحتراز عنه، ما أوتي الفقه والأدوات المنهجيَّة التي يتَّبعَها من طاقةٍ. ولكن يبقى مثل هذا البحث ضرورياً وممتعاً لاكتشاف مكامن الخلل في المعرفة الفقهيَّة، وتطوير آليَّات الحصانة الفقهية، وفتح أبواب التأثير الاجتماعيّ المطلوب وفق أُسسٍ واضحةٍ، وإقرارها ضمن المنظومة المنهجيَّة للفقه. كي يتناغم الفقه مع المجتمع، ولا يبقى فقه الفرد، شرط أن لا يخسر توازنه ويفقد دوره.

# المعرفة الفقهية، المكوّنات وعوامل التأثير

الشيخ إبراهيم بدوي

**تمهيد**

انطلاقاً من كون الإسلام ديناً خالداً، يُفترض فيه أن يماشي كافّة التطوّرات الحضاريّة في مختلف المراحل الزمنيّة التي تمرُّ بها البشريَّة وصولاً إلى نهاية الحياة على وجه هذه الأرض.

وممّا لا ريب فيه أنّ مسيرة البشر في عالم التقدّم الفكريّ والحضاريّ وعلى مستوى العلاقات الاجتماعيّة وتشعّباتها، وعلى مستوى المتطلَّبات الاقتصاديّة المستجدّة وتفريعاتها، هي مسيرة تقفز في عالم التطوّر بطريقةٍ مذهلةٍ ينبغي لأيّ تشريعٍ لكي يواكبها أن يكون حاملاً لإمكانيَّة التغيّر في ذاته، فلا يكون جامداً عصياً على التكيّف، كي لا يتخلَّف عن ركب التقدّم البشريّ تاركاً بني الإنسان وحدهم يُعالجون أمورهم كلٌّ على طريقته دون إضاءة شمعة هداية تنير لهم الطريق، فالشريعة الإسلاميَّة لا يُمكن أن تقف مكتوفة الأيدي أمام هذا التطوّر، بل لا ريب أنَّها مهيَّأة من داخلها لمسايرته وضبطه بما يتناسب مع مقاصدها العامّة.

إنّ المستقرئ للشريعة الإسلاميّة يجد فيها من عوامل السعَة والمرونة ما يسمح لها بمواكبة العصر بكلّ تغيّراته حسبما تفرضه الوقائع المستجدَّة على ساحة الحياة بملاحظة اختلاف الزمان والمكان دون أن

يَعني ذلك تغييراً في التشريع، بل ما وقع من تطوّر فهو في فهم الفقيه للنصّ الديني على وفق المتغيّرات الثقافيّة والاجتماعيّة العامّة تماشياً مع المصادر الاجتماعيّة المساعدة على استنباط الفتوى كالعرف والعقلاء وأهل الخبرة كما سيأتي.

ولا يخفى أنّ موضوع الثابت والمتغيِّر في الأحكام الفقهيّة قد تمّ بحثه والفراغ منه، وليس هنا موضع تفصيله.

## - علم اجتماع المعرفة

هو علم يُعنى بدراسة العلاقة القائمة بين المجتمع والمعرفة ومدى التأثير المتبادل بينهما. وقد عرّفه عالم الاجتماع الفرنسيّ جورج غورفيتش (١٨٩٤ ـ ١٩٦٧) بأنَّه: دراسةُ الترابطات التي يُمكن قيامُها بين الأنواع المختلفة للمعرفة من جهة، والأُطر الاجتماعيّة من جهةٍ ثانية[(١)].

فعالِم الاجتماع مهتمّ بتفسير المعرفة كظاهرةٍ طبيعيّة تتولّد في مجتمع ذي خصائص طبيعيّة، وغير مهتمّ بفحواها ومضمونها.

وما يهمّنا نحن في هذا البحث المختصر هو محاولة الإضاءة على جانبٍ محدَّد من جواب علم اجتماع المعرفة، وهو مدى تأثير المجتمعات المختلفة بما تشتمل عليه من تنوّعٍ دينيّ ومن عادات وتقاليد وموروثات ثقافيَّة، على المعرفة الفقهيّة تحديداً، لنعرف ما إذا كان لها تأثير على عمليّة استنباط الحكم الشرعي.

وقد تعرّض القانوني الشهير مونتسكيو (١٦٨٩ـ ١٧٥٥) إلى التأثير

---

(١) غورفيتش، جورج، الأطر الاجتماعيّة للمعرفة، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ، ١٩٨١ ، ص٢٣ .

المتبادل بين المجتمع والقوانين التشريعيّة الوضعيّة كما سيأتي، وعمل على إيجاد ربط بينهما ولو بحدود معيّنة. ويقول إميل دوركهايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧): إنَّ الغالبيّة الكبرى من آرائنا وميولنا ليست من صنعنا، وإنَّما تأتينا من الخارج[١].

### - العوامل الاجتماعيَّة المؤثّرة في المعرفة الفقهيَّة

هناك مجموعة عوامل اجتماعيّة من شأنها أن تؤثِّر في نظرة الفقيه، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

#### ١ ـ العامل الدينيّ

المقصود منه هنا هو التنوّع الدينيّ الحاصل في مجتمعٍ واحد، فإنَّ تعايش المكلَّفين مع غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى قد يفرض رؤية خاصّة على الفقيه تتعلّق بالأحكام التي يقدِّمها لمقلِّديه، وتحديداً تلك المرتبطة بالتعامل الاجتماعيّ مع الآخرين. فمِّما لا شكَّ فيه أنَّ مثل هذا المجتمع ستتقاطع فيه الثقافات المختلفة، وستفرض العلاقات الاجتماعيَّة المتبادلة بين أبنائه واقعاً لا يُمكن للفقيه القفز فوقه، وهو ما يؤثِّر على نظرته للأدلَّة الشرعيَّة عند استنباط الحكم، وفهمه للنصوص، وطريقة محاكمتها حين وقوع التعارض بينها، فيجد نفسه، ولو بشكلٍ لا شعوريّ، منسَاقاً إلى ترجيح الجانب المتناسب مع الواقع المعاش، ربما حذراً من التضييق، وخوفاً من إيقاع المكلَّفين في الحرج غير المحتَمَل، أو عزلهم عن مجتمعهم، ما دام هناك مجال للتوسعة عليهم وفقاً للخطٍّ العام الذي سارت عليه الشريعة، وهو اليسر. قال تعالى: ﴿ **يُرِيدُ اللهُ بِكُمْ**

---

(١) دوركهايم ، إميل ، قواعد المنهج في علم الإجتماع ، القاهرة ١٩٦١، ص٥٤ .

﴿ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ ﴾ (البقرة، ١٨٥)، وقال النبي صلى الله عليه وآله: (إنّ الله تعالى رضي لهذه الأمّة اليسر، وكره لها العسر)[١]. وقال: (إنّ الله يحب أن يؤخَذ برخصه، كما يُحب أن يؤخَذ بعزائمه، إنّ الله بعثني بالحنيفيّة السمحة دين إبراهيم[٢]. وقال أيضاً: (إنّ الدين يسر، ولن يغالبَ الدينَ أحدٌ إلا غلبه)[٣].

ومن هذا الباب الحكم بطهارة الكتابيّ، ومؤاكلة الكفّار، وبعض المعاملات الماليّة وبعض قضايا الأحوال الشخصيّة.

وقد ألمح الأئمّة عليهم السلام إلى هذه الحقيقة في بعض ما روي عنهم، ففي المحاسن عن عبد الله بن يحيى الكاهلي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قومٍ مسلمين حضرهم رجل مجوسي يدعونه إلى طعامهم؟ قال : أما أنا فلا أؤاكل المجوسي، وأكره أن أحرم عليكم شيئاً تصنعونه في بلادكم)[٤].

إنّ تعايش السائل مع المجوس دعا الإمام عليه السلام إلى عدم تحريم مؤاكلته .

ومن هذا الباب تجنّب الفقيه الإكثار من الاحتياطات في مثل هذا المجتمع، وذلك لأنّها تسوق الناس إلى الوقوع في العسر والصعوبة والتضييق.

---

(١) الهندي ، المتقي ، كنز العمال ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٨٩ ، ج ٣ - ص ٣٣ ، حديث رقم ٥٣٣١ .

(٢) المصدر السابق ، ح رقم ٥٣٤١ .

(٣) السيوطي ، جلال الدين ، الدر المنثور ، دار المعرفة ، بيروت ، ج ١ ، ص ١٩٢.

(٤) البرقي ، أحمد بن محمد بن خالد ، المحاسن ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، ١٣٧٠ هـ .ج ٢ ، ص ٤٥٢.

إنّ كثرة الاحتياطات الحاصلة اليوم في الفقه الشيعيّ عموماً، وإن كانت نابعةً من حرص الفقيه على آخرة المكلّفين، لكنّها تتناسب مع مجتمع متديّن يغلب عليه الدين الإسلاميّ، وتترسّخ فيه ثقافة التدين، هذا فضلاً عن أنّ كثرة الاحتياطات لا تتناسب مع حركيّة الحياة.

## ٢ ـ العامل الاقتصاديّ

يلعب الوضع الاقتصاديّ السائد في المجتمع دوراً مهماً في تشكيل ثقافة أبنائه، فللمجتمع الفقير عاداته وأحكامه، وللمجتمع الغنيّ أعرافه ومراسمه، ما يؤدّي إلى تشكّل معرفة متناسبة مع ذلك الواقع قد تطال النِّظام السياسي والإداريّ فضلاً عن المالي.

ويُنقل عن الزعيم الروسي خروتشيف أنّه قال أثناء قيامه بزيارة لبلاد السويد المتاخمة لروسيا: لو كنت أحد مواطني بلادكم لما كنت شيوعيّاً.

وقيل يومها: إنّ تصريحه هذا كان من ضمن الأسباب التي أدّت إلى تنحيته عن الحكم والحزب[١].

فمن المعروف أنّ السويد ليست بلداً اشتراكياً بالمعنى المفهوم للاشتراكية في البلدان الشيوعيّة، كما أنّها ليست بلداً رأسمالياً بالمعنى المفهوم للرأسماليّة في البلدان الرأسماليّة، ولكنّها عرفت كيف توجّه اقتصادها وحريّاتها السياسيّة بالنظر لظروفها المكانيّة وما تتمتّع به من خيرات وثروات عرفت كيف تستغلها، فمع مجتمع ذي قوانين اقتصاديّة

---

(١) ناجي ، محسن ، العوامل الاقتصادية والاجتماعية وأثرها في الفقه والتشريع :
http://www.iraqja.iq/ifm.php?recordID=72

متوازنة مثل المجتمع السويدي تنعدم الحاجة للتفكير بنظام شيوعيّ لانتفاء أسبابها.

أمّا تأثير الوضع الاقتصاديّ على فتوى الفقيه فمن ناحية تحديد الأمور التي يُرجع فيها إلى العرف، حيث سيكون الوضع الاقتصاديّ السائد هو الحاكم في ذلك التحديد، ويختلف الحكم باختلاف موضوعه، فمثلاً: الإسراف حرام، ولكن تحديد معنى الإسراف مرتبط بما هو متعارف في كلّ مجتمعٍ بحسب غناه وفقره، فقد يكون من المألوف جداً وجود عدّة أنواع من الطعام على مائدةٍ واحدةٍ في بعض المجتمعات الغنيَّة، بينما يُعدّ ذلك خروجاً عن المألوف يصل إلى حدّ الإسراف في مجتمعات أُخرى فقيرة. ومن هذا القبيل ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله من أنَّه قضى بين أهل البادية أنّه لا يُمنع فضل ماء ليُمنع به فضل كلاء[1].

فإنّ مقتضى الجمود على النصّ تحريم منع فضل الماء، وهذا يتناسب مع البلدان ذات الحاجة الخاصّة إلى الماء، أمّا في الدول الغنيّة بالماء فمن غير المعروف الحكم بالحرمة، بل كثيراً من الفقهاء أفتوا بعدم التحريم، مع أنّ كلمة قضى ظاهرة بالحرمة.

### ٣ـ العامل السياسي

كثيراً ما تتحكَّم الأوضاع السياسيّة بفتوى المجتهد، فيتحوّل ما كان عنده مباحاً بالأمس إلى حرام اليوم، أو بالعكس. ولو أتيح له ظرف سياسي مختلف لاختلفت فتواه يقيناً.

فليس من المعقول أن يَقبل الإمام الحسن عليه السلام بالصلح مع معاوية

---

(١) الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، ج ٥ ، ص ٢٩٤.

لو كانت الظروف السياسيَّة العامة في الأمّة الإسلامية أفضل ممّا كانت عليه.

ولم يكن للإمام علي عليه السلام أن يعتمد خيار الحرب لو وجد ظرفاً سياسياً ملائماً للسلام.

ومن الواضح أنَّ القضية هنا مرتبطة بمبدأ التزاحم، وتقدير الأمر في ذلك متروك للفقيه في زمن الغيبة، وبناء على رؤيته تخرج الفتوى.

ومن هذا القبيل بروز إشكالات معيّنة في المجتمع كتدخل دولةٍ استعماريّة في شؤون المسلمين، فإنَّه يَخلق نوعاً من التفاعل في المجتمع يؤدِّي إلى تدخّل الفقيه، فيقدِّم رؤية مناسبة لذلك المجتمع في تلك المرحلة، قد تكون في نفسها غير ملائمة لذلك المجتمع عينه في فترةٍ مختلفةٍ، من قبيل فتوى الإمام الشيرازيّ بحرمة التنباك رداً على الاستعمار البريطاني لإيران، على الرغم من أنَّ فتوى الفقهاء بإباحته على وجه العموم.

### ٤ ـ عامل البيئة المناخيّة

فللمناخ دور في تكوّن نمطٍ خاص من التفكير يختلف عنه في مناخٍ آخر، إنْ على مستوى الفقه نفسه أو على مستوى الحكم . وقد أشار إلى هذه الملاحظة عدد من العلماء المهتمِّين بهذا الجانب. قال المؤرخ المسعودي (ت ٣٤٦ هـ): «فإنَّ العقول والآراء تتولّد من حيث تولّد الهواء، وطبع الهواء الفضاء»[(١)].

---

(١) المسعودي ، علي بن الحسين ، مروج الذهب ، منشورات دار الهجرة ، قم ، ١٩٨٤ ، ج٢ ، ص٩٧ .

ثمَّ جاء ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) ليفصِّل في مقدِّمته الشهيرة، تبعاً للمسعوديّ، طبائع البشر بحسب طبيعة الأقاليم التي يسكنون فيها ، فقال: «وأما أهل الأقاليم الثلاثة المتوسّطة أهل الاعتدال في خَلقهم وخُلقهم وسيَرهم وكافّة الأحوال الطبيعية للاعتمار لديهم من المعاش والمساكن والصنائع والعلوم والرئاسات والملك فكانت فيهم النبوءات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والفراسة والصنائع الفائقة وسائر الأحوال المعتدلة»(١).

وعلَّل هذه النتيجة بما تقرّر في موضعه من الحكمة من أنّ طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيوانيّ وتفشيه وطبيعة الحزن بالعكس، وهو انقباضه وتكاثفه ... وضرب لذلك مثلاً، أهل مصر، كيف غلب الفرح عليهم، والخفّة، والغفلة عن العواقب في مقابل أهل المغرب الذين أفرطوا في نظر العواقب»(٢).

ولمّا وصل الأمر إلى مونتسكيو قرَّر الحقيقة التالية: «إنّ نُظم الحكم والقوانين تختلف من مجتمعٍ إلى آخر باختلاف المناخ، وأنّ اختلاف المناخ هو الذي يتسبَّب باختلاف العادات والتقاليد والنُظم الاقتصاديَّة والأديان، بل ومفهوم الحرية» (٣).

ولا يخفى أنّ تأثير المناخ على وضع القوانين يعني بالضرورة تأثيره على استنباط الأحكام الفقهيّة التي هي قانون شرعيّ في مقابل القانون الوضعيّ.

---

(١) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، ط. ٥ ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ٨٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٨٦ .بتصرف .

(٣) الحفني، عبد المنعم ، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، ط. ٢ ، مكتبة مدبولي ، مصر ، ١٩٩٩ ، ج٢ ، ص ١٣٩٥.

وعلى سبيل المثال نتحدَّث عن سنِّ البلوغ فالمشهور أنَّ بلوغ الفتاة يكون في إكمال تسع سنوات هجريّة، وهو سنٌّ معقول بالنسبة إلى سكان المناطق الحارّة مثل الجزيرة العربية والعراق وإفريقيا والبرازيل، ولكن في البلدان الباردة كأوروبا وروسيا وسكان الجبال نجد أنَّ الفتاة لا تبلغ قبل الثالثة عشرة أو أكثر، ألا يدل هذا على أنَّ الفقيه سيصبح أكثر اقتناعاً بأنَّ التحديد الذي ورد في الروايات ليس له إطلاق أحوالي (مكاني تحديداً) يشمل كلَّ سكان أقاليم الأرض، وإنَّما يتحدَّث عن الواقع المعاش في منطقة محدَّدة هي مورد ابتلاء السائل؟

ويشهد لذلك التعليل الوارد في رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك، وذلك أنّها تحيض لتسع سنين»[1].

ومثال آخر أكثر وضوحاً، وهو استحباب بدء الطعام وختمه بالملح، فعن أبي جعفر عليه السلام قال: «أوحى الله تبارك وتعالى إلى موسى بن عمران عليه السلام أن مرَّ قومك يفتتحون بالملح، ويختمون به، وإلا فلا يلوموا الا أنفسهم»[2].

وفي روايةٍ أخرى عن جعفر بن محمد عن آبائه في وصية النبي لعلي أنَّه قال : «يا علي افتتح بالملح واختتم بالملح فإنَّ فيه شفاءا من اثنين وسبعين داء»[3].

فهذا الحكم معقول جداً في المناطق الحارة حيث يكثر التعرّق

---

(١) الكافي ، مصدر سابق ، ج٧ ، ص ٦٩ .
(٢) العاملي ، الحر ، وسائل الشيعة ، ط. مؤسسة آل البيت ، قم ، ١٤١٤ هـ . ج٢٤ ، ص ٤٠٤.
(٣) المصدر السابق ، ص ٤٠٥ .

فيخرج من الجسم الملح الضروريّ لصلاح البدن، فيكون البدْء بالملح والختم به يعوّض ما فات الجسم منه، فهو ضروريّ إلى حدٍّ بعيد، ولكن في المناطق الباردة حيث يقلّ التعرّق أو ينعدم سيكون الإكثار من الملح مضرّة للجسم. فستتغيّر الفتوى وينعدم استحباب الملح فيها؛ لأنَّنا وبناء على تبعيَّة الأحكام للمصالح والمفاسد سنكتشف أنَّ الحكم بالاستحباب كان يُراعي سكان المنطقة التي بين فيها الحكم، كبني إسرائيل وسيرهم في صحراء سينا، أو العرب وهم في الجزيرة العربيّة والعراق.

### ٥ ـ العامل الثقافي

والمقصود منه أمران:

أ ـ ثقافة المجتمع بما تشتمل عليه من عادات ولغة وتاريخ وأحداث متعاقبة. فالإنسان ابن مجتمعه، وسرعان ما تراه ينصهر في الأجواء المحيطة به، ونادراً ما يكون لدى الفرد قدرة المقاومة بحيث يخالف بيئته تمام المخالفة، ويتحرّر منها، فيأخذ المواقف التي يريدها دون تأثّر بها.

أليس عجيباً أنَّ رجلاً عظيماً مثل المهاتما غاندي محرِّر الهند من الاستعمار البريطاني كان يقدِّس البقر؟ ما الذي دفعه إلى ذلك سوى تأثّره بما كان سائداً في مجتمعه؟

وكلَّما ترسَّخت العادات في نفوس أبناء المجتمع الواحد صار من الصعب على الفقيه مخالفتها، فتراه ينحو في اجتهاده منحىً يتلاءم معها، ولو بشكل لا شعوريّ.

ولعلَّ حرمة التطبير تشكِّل مثالاً حياً لهذه الفكرة، فعلماء العراق

وإيران مثلاً ـ وبشكل عام ـ يُفتون بجوازه بينما علماء لبنان مثلاً يغلب عليهم الإفتاء بحرمته.

بـ ـ الثقافة الفرديّة، وهي المعرفة التي تلقّاها من معلّميه والتجربة التي اكتسبها من خلال معايشته الأحداث ومرافقته الأتراب والزملاء. فعن رسول الله صلّى الله عليه وآله، أنّه قال: « ... والمرء على دين خليله، فلينظر أحدكم من يخالل »[1].

وأوضح مصاديق هذا التأثّر من الناحية الفقهيّة تأثّر الطالب بأستاذه، لذلك ترى أنّ الأستاذ الناجح يترك بصماته على البُنى الفكريّة الأساسيّة لدى طلابه، بحيث يُعدُّ الكثيرُ منهم استكمالاً له، وفكرهم امتداداً لفكره، من هنا نشأ مصطلح (المدرسة)، للإشارة إلى التناغم والتكامل الحاصل بين الطالب وأستاذه، فقيل: مدرسة الشيخ الطوسي، أو مدرسة المحقّق النائيني.

إنّنا وبنظرةٍ بسيطة إلى كتب الفتاوى الصادرة عن المراجع المعاصرين الذين درسوا في النجف الأشرف على أيدي مراجع محدَّدين نجد أنّ فتواهم تكاد لا تختلف عن بعضها سوى في فروع بسيطة وبعض الاحتياطات، بينما إذا قارناها بمثيلتها من كتب فتاوى علماء قم مثلاً نجد بينها اختلافات أساسيّة، ولا تفسير لذلك إلا تأثّر كلا الطرفين بالمدرسة الفقهية التي نشأ عليها، وبأفكار أساتذته التي غالباً ما يراها صائبة، ويرى غيرها مخطئة.

---

(١) نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة ، مصدر سابق ، ج٧ ، ص ٢٥٨ .

## - المصادر الاجتماعيَّة للمعرفة الفقهيّة

هنـاك مصادر يُلزَم الفقيه بالرجـوع إليهـا لتحديـد بعض الموضوعـات واستكشاف بعض الأحكام، وعليه فستتغيّر فتواه بتغيرها وفقاً لما يطرأ عليها من تغيّرات ثقافيّة أو اقتصاديّة أو اجتماعيّة، وهي أمور مرتبطة بالمجتمع الذي يعيش فيه الفقيه أو المكلَّف.

ومن هذه المصادر:

### ١ ـ العرف

وهو الحال المتعارف عليها بين الناس، وهو كثير التغيّر، ويتبدّل من فترةٍ إلى أخرى بحسب التبدّل الثقافيّ أو الاقتصاديّ أو الاجتماعيّ الذي يعيشه أبناء هذا المجتمع. فكم من موردٍ يُرجِعُ فيها الفقيه مقلِّديه إلى العرف السائد لتحديد حكم قضيةٍ ما.

ففي تحديد معنى الإسراف ولباس الشهرة ومقدار النفقة والفقر والغنى، والشروط الضمنيّة في العقود، وتفسير نصوص العقود، وثبوت الحرج الشرعي أو الضرر أو الاضطرار، وتحديد الوطن العرفيّ، بل بعض أحكام الإجارة وغيرها لا بدَّ من الرجوع إلى العرف، وليس ذلك سوى ابتناء الأحكام على وفق السائد المتعارف بين الناس، فما يُعدُّ إسرافاً في مجتمعٍ فقيرٍ لا يكون كذلك في مجتمعٍ غنيّ. وما يكون لباس شهرة في مجتمعٍ محافظ يُعدُّ لباساً عادياً في مجتمعٍ منفتحٍ، وما يُعدُّ شرطاً ضمنياً في العقد عند شريحة من الناس قد لا يكون كذلك عند شريحةٍ أخرى ...

### ٢ ـ العقلاء

وهم خصوص الأشخاص الأسوياء الطبيعيّون، أي المعروفون بأنَّهم

ذوو تفكيرٍ سويّ، لا يُبالغون في تقدير الأشياء، ولا يَنتقصون من قيمتها الحقيقيّة.

إنّ هؤلاء يحتاج إليهم الفقيه في تقدير الكثير من الأمور الشرعيّة خصوصاً تلك التي لها علاقة بالأحكام الثانوية كالحرج والمرض والاضطرار وما شاكل ذلك، فإنّ شهادة العقلاء تجعل تصرّف المكلّف على وفق الموازين الطبيعية غير المبالَغ فيها، من هنا يقوم الفقيه غالباً بتقييد بعض الأحكام بتأييد العقلاء لها، فيقول مثلاً: لا يجوز الفعل الفلاني (كحلق اللحية أو السلام باليد على الأجنبية أو مساعدة الظالم أو الإفطار في شهر رمضان) إلا إذا أدى تركه إلى ضرر معتدٍّ به لدى العقلاء، والعقلاء موجودون في كلّ مجتمعٍ، يتأثّرون بثقافته وعاداته وبيئته، ويُجيدون تقدير التغيّرات الحاصلة فيه، فإذا تطابقت كلمتهم على تقدير أمرٍ ما كان ذلك حقيقةً لا بدّ من مراعاتها لدى المكلّف والفقيه على حدٍّ سواء.

### ٣ ـ أهل الخبرة

وهم الأفراد الذين لهم اختصاص معيّن في ناحيةٍ معيَّنة من نواحي الحياة العمليَّة أو النظريّة، بحيث يُعدّون علماء في هذا المجال بالقياس إلى غيرهم.

وبما أنّ الأمور الحياتيَّة تتبدّل باستمرار في حركة تطوّرٍ هائلةٍ، فإنّ أهل الخبرة يولدون في صميم هذا التغيّر، ويواكبون كلَّ صغيرةٍ وكبيرةٍ فيه سواء أكان على الصعيد المهنيّ والتقنيّ أم كان على الصعيد المعرفيّ والعلميّ.

إنّ الرجوع إلى أهل الخبرة هو من رجوع الجاهل إلى العالم، ودليل

شرعيّتها السيرة العقلائية المستمرة منذ النبيّ والأئمّة عليهم السلام إلى يومنا هذا، فضلاً عن بعض النصوص التي يُمكن استفادة ذلك منها، والفقيه يَحتاج إلى أهل الخبرة في تشخيص الموضوعات المستنبطة، والموضوعات المستجدّة، لترتيب أحكامها عليها، كما يَحتاج إليهم في تحديد حصول وعدم حصول شروط الأحكام، وتشخيص وجود أو عدم وجود العيوب الموجبة لفسخ العقود، فمثلاً لا يتمكّن الفقيه من الجزم بأنّ هذه الموسيقى لهويّة أم لا، إلا بعد تقديم أهل الخبرة شهادتهم في هذا المجال، ولا يستطيع الفقيه الاطمئنان إلى الحكم الذي سيقدّمه في مجال الاستنساخ أو التلقيح الاصطناعي أو وهب الأعضاء وزرعها إلا بعد تقديم علماء الطبّ آخر ما توصّل إليه علم الطب، وإبداء آرائهم الواضحة والمعللة.

ويمكنك أن تقيس على ذلك أمور السياسة والإدارة والمال والاقتصاد والتأمين، بل كلُّ ناحية من النواحي الحياتيّة دون استثناء.

إنّ ركون الفقيه إلى الاستفادة من أهل الخبرة قبل النظر في الأدلّة الفقهيّة لاستنباط الحكم الشرعي يجعله على دراية تامّةٍ بآخر مستجدّات الحياة، كما يجعله محيطاً بشكل جيد بالتغيّرات الاجتماعيّة التي قد يكون لها تأثيرٌ مباشر على حركته الفقهيّة، وبالتالي على مستوى النضج الذي يتمتّع به رأيه الفقهيّ.

بل إنّ الرجوع إلى أهل الخبرة في كلِّ صغيرة وكبيرة من شأنه أن يَخلق فقيهاً متجدّداً، ويشكّل ضمانةً من الوقوع في التحجّر في الرأي والتضييق على العباد، ومن التقوقع بين أوراق الكتب القديمة وآراء العلماء السابقين.

ولا يكاد يزول تعجّبي من إنكار البعض دوران الأرض، وتشكيكه في هبوط الإنسان على سطح القمر[1]، استناداً إلى آراء المفسِّرين والعلمـاء السابقين. لقد ذكّرني بغاليلو ورجال الكنيسة في القرن السابع عشر.

## - كلمة أخيرة

على الرغم من أنّ علم اجتماع المعرفة لا يزال فتياً، لم تتبلور ملامحه، ولم يأخذ شكله النهائي بعد، وعلى الرغم من غموضه الذي اعترف به روّاده إلا أنّ المقدار الذي يحتاج إليه البحث الفقهيّ ليس بذلك الغموض.

نعم ، مع تقدّم هذا العلم، وترسيخ قواعده قد نجد أنفسنا أقدر على التعامل مع المجتمع من الناحية الفقهيّة بحيث تبرز مرونة التشريع أكثر فأكثر مع مرور الوقت، ويتمكّن الفقه الإسلاميّ من فرض نفسه على ساحة الواقع بقوّة، فيُخرج لنا فقهاء مجدِّدين قادرين على المحافظة على الثوابت الإسلاميّة ومواكبة حركة المجتمعات في الوقت عينه.

---

(١) http://www.binbaz.org.sa/mat/8640

# محتويات الكتاب



## الفصل الأول:

## نظريات علم المعرفة والسوسيولوجيا في الفكر الإسلامي والغربي الحديث والمعاصر

## الفصل الثاني:

## جدلية العلاقة بين الاجتماع البشري والمعرفة الدينية

## هذا الكتاب:

هو العدد الثامن عشر (١٨) من كتاب مجلة المنهاج، هو علم اجتماع المعرفة وتاريخ ظهوره وتطوره والإشكاليّة التي يُعالجها، وكبار المفكرين والفلاسفة الذين ساهموا في تطوّر هذا العلم ببحوثهم وكتاباتهم ووجهات نظرهم في علاقة المعرفة بالمجتمع وبالأزمنة والأمكنة المتعددة والمختلفة.. مع التركيز على علاقة المعرفة الدينية - الإسلاميّة بالظروف الاجتماعيّة، وكيف عالج الفكر الإسلاميّ هذه الإشكاليّة من خلال آراء عدد من العلماء والفلاسفة والفقهاء، القدماء والمحدثين..

وقد قسّمنا بحوث ودراسات هذا الكتاب إلى فصلين:

الفصل الأول خصصناه للدراسات والبحوث التي تحدثت عن نظريات علم اجتماع المعرفة في الفكرين الإسلامي والغربي الحديث والمعاصر.

أما الفصل الثاني فعالجت دراساته إشكاليّة العلاقة والتأثير والتأثر بين الواقع والمجتمع والمعرفة الدينية أو الوحيانية، والمصادر الاجتماعية للفقه والشريعة الدينية، وموقف الإسلام والقرآن من المجتمع، ومدى تدخل العقل والظروف الزمكانية في إنتاج أو توجيه المعارف الدينية..




مركز
الغدير
للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان
حارة حريك - شارع السيد عباس الموسوي - بناية مركز الغدير
هاتف: ٠٣/٦٤٤٦٦٢ - تلفاكس: ٠١/ ٥٥٢٣٦٢ - ٠١/٥٥٨٢١٥ - ص.ب: ٢٤/٥٠
www.al-ghadeer.net - www.algadir.org